

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXX

1975

LA PLATA – BUENOS AIRES

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía



EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Retorno a Santo Tomás. El documento de Paulo VI sobre Santo Tomás: Lumen Ecclesiae* 5

ARTICULOS

- TEÓFILO URDÁNOZ O. P.: *Los dos planos de la metafísica y la fenomenología* 13
- VICTORINO RODRÍGUEZ O. P.: *Antropología tomista y antropología actual* 37

NOTAS Y COMENTARIOS

- AZUCENA ADELINA FRABOSCHI: *El primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico* 67
- ALBERTO CATURELLI: *Carlos Alberto Sacheri 1933-1974* 74

BIBLIOGRAFIA

JAMES A. WEISHEIPL: *Friar Thomas d'Aquino, his life, thought and works* (J. E. Bolzán), p. 76; KARL JASPERS: *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 77.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES
JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

RETORNO A SANTO TOMAS

El Documento de Paulo VI sobre Santo Tomás: *Lumen Ecclesiae*

1. Introducción

La celebración del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, habida en 1974, ha puesto en relieve la vitalidad y la actualidad del pensamiento filosófico y teológico del Angélico Doctor. Los cuatro volúmenes de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino —que reúne a los grandes maestros tomistas del mundo—, las numerosas revistas de Teología y Filosofía, que han consagrado tomos especiales al estudio de la doctrina de Santo Tomás, las monografías dedicadas a temas determinados de la misma, las reuniones nacionales o regionales para profundizar el pensamiento del Aquinate y, sobre todo, el extraordinario Congreso Internacional, reunido en Roma y Nápoles del 17 al 24 de abril del año jubilar, convocado por el Maestro General de los Padres Dominicos, con sus 1.600 asistentes y con sus 1.300 trabajos presentados —que llenarán no menos de 20 volúmenes— son hechos que, por sí solos, señalan la amplitud y la fuerza, así como la vigencia actual de la Sabiduría Filosófica y Teológica del Doctor Communis de la Iglesia.

Al finalizar este año jubilar, que ha puesto de relieve la riqueza y el vigor del pensamiento tomista frente a los problemas actuales de la Filosofía y la Teología, el Papa Paulo VI, que ha habido intervenido con su Alocución en el Congreso Internacional Tomista y con otros Discursos en su peregrinación tomista por los lugares del nacimiento y muerte de Santo Tomás, con su voz de Doctor Supremo de la Iglesia ha querido asumir el inmenso consenso de voces para enfatizar la riqueza del acervo doctrinal del Tomismo, su vitalidad y vigencia para la solución de los problemas de la Filosofía, de la

Teología y de la Cultura actuales, así como la ejemplar unidad de sabiduría y vida del Santo Doctor, a quien el Papa añade en este Documento un nuevo titular, el de Lumen Ecclesiae, Lumbrera de la Iglesia.

He aquí el rico contenido del Documento papal, que se sitúa en el pensamiento de los anteriores Pontífices y lo continúa, especialmente de León XIII, Pío X, Pío XI, Pío XII y el Concilio Vaticano II.

2. Santo Tomás y la cultura de su tiempo

El Papa comienza por destacar la valiosa intervención de Santo Tomás para encauzar por la verdad una nueva época de transición y cambio, como fue la suya de mediados del siglo XIII.

Se verifica entonces la confluencia de un renacimiento de la filosofía y de los valores humanistas con la verdad y la vida sobrenatural cristiana, jerárquicamente organizada en vigorosa síntesis por el genio de Santo Tomás. Se realiza en esa histórica coyuntura un refloreCIMIENTO de los valores naturales humanos —sobre todo de la Filosofía—, hasta entonces subsumidos casi exclusivamente por los valores cristianos; se lleva a cabo entonces, al decir de Gilson y de Belloc, el verdadero Renacimiento, que, en vigorosa síntesis, armoniza el pensamiento clásico —preeminentemente la filosofía helénica— con la teología cristiana, crisol de la cultura de Occidente; Renacimiento, del que el otro Renacimiento del siglo XV y XVI no es más que su maduración y expresión artística.

Nuevas corrientes del pensamiento penetran en la Europa cristiana. El redescubrimiento de las obras de Aristóteles con los Comentaristas de Averroes y el Averroísmo Latino de Siger de Brabante y otras diferentes concepciones filosóficas parecen amenazar la pureza del pensamiento cristiano. De hecho, el Aristotelismo, interpretado por los autores medievales citados, encierra afirmaciones opuestas al dogma cristiano. Para eludir la condenación de la Iglesia, estos autores acuden a la consabida tesis de “la doble verdad”: de que una concepción puede ser verdadera en filosofía, aunque sea falsa en teología o viceversa. (sic) ¡¡

Se entabla así un gran debate al que alude Paulo VI en su Documento. Por una parte, el naturalismo de estos nuevos filósofos, inspirados en Aristóteles y en Averroes, que desconocen el valor absoluto de la verdad revelada; y, por otra, el sobrenaturalismo fideísta de los teólogos tradicionales, que niegan o retacean sus derechos a la filosofía como sabiduría humana y, en general, a los valores puramente naturales.

Es aquí donde el genio de Santo Tomás —lo recuerda el Papa— integra la verdad filosófica con la verdad teológica y realiza así su admirable síntesis, reconociendo los derechos de la fe y de la teología, por una parte, y de la razón y de la filosofía, por otra; pero sin posibilidad de contradicción entre ambas, desde que toda verdad —natural y sobrenatural, filosófica y teológica— tienen la misma fuente primera que es Dios. “La verdad quien quiera la profiera, proviene del Espíritu Santo, Quien infunde la luz natural y mueve a entender y a decir la verdad” (S. Th., I-II, 109, 1 ad 1).

Para el logro de esta meta humanista-cristiana, el Aquinate, lejos de rechazar de plano las tesis de los aristotélicos de entonces, se aplica a estudiar a Aristóteles en su propio pensamiento, con tan grande profundidad y perspicacia que diluye los errores de aquellos intérpretes con los propios principios del Estagirita. Al decir de Rolfs, Santo Tomás es el mejor comentarista de Aristóteles secundum doctrinam. Sea cual fuere el real pensamiento de Aristóteles y aunque éste pudiese ser interpretado, secundum litteram, de acuerdo al averroísmo de Siger de Brabante, lo cierto es que la interpretación lúcida de Santo Tomás, además de ser hermenéuticamente aceptable, es la única verdadera secundum doctrinam, y la única que armoniza con los principios del mismo Aristóteles. En tal sentido, puede afirmarse con toda razón que sólo en Santo Tomás, Aristóteles logra toda su significación de filosofía ajustada a la verdad, y que Santo Tomás es más genuinamente aristotélico, si cabe la expresión, que el mismo Aristóteles. En una palabra, que el pensamiento de Aristóteles logra desarrollar sus principios verdaderos, a través de la interpretación de Santo Tomás, que la hace siempre secundum veritatem, aún corrigiendo las aplicaciones desviadas del propio Aristóteles. El aristotelismo de Santo Tomás expresa la doctrina de Aristóteles, tal cual Aristóteles debiera haberla formulado, de ser consecuente con sus principios verdaderos, de los que parte precisamente el pensamiento del Angélico Doctor, que con inflexible lógica los lleva hasta sus últimas consecuencias.

Tal la magnífica empresa realizada por Santo Tomás. Superando las oposiciones ideológicas de entonces: del naturalismo filosófico aristotélico-averroista, desconocedor de la verdad revelada, y del sobrenaturalismo fideista teológico, que menospreciaba la filosofía, y señalando las desviaciones de ambas corrientes extremas, supo integrar la verdad de ambas en la maravillosa síntesis de su obra, encarnada principalmente en la Suma Teológica.

El humanismo cristiano, en armónica integración sapiencial, penetra airoosamente en Occidente, por la puerta grande de la verdad, gracias a la vigorosa labor de síntesis del Angélico Doctor.

Lejos de repetir servilmente a Aristóteles y a los teólogos de su tiempo, Santo Tomás es el pensador providencial, afirma el Papa, que medita y penetra con su vigoroso intelecto en ambas vertientes, hasta entonces opuestas; y, ajustando siempre sus reflexiones a las exigencias de la verdad, tanto de la razón como de la fe, logra dar cumplida respuesta a los problemas de su tiempo y acuñar genial y originalmente —siempre sobre el ser o verdad trascendente y sus escuelas— el Humanismo Cristiano de la nueva Europa.

3. La síntesis doctrinal tomista

En su Segunda Parte, el Documento papal expone los puntos centrales de la doctrina del Aquinate, principalmente los de su filosofía, que fundamentan la organización científico-teológica de la Verdad revelada.

El Tomismo, afirma el Papa, es un Realismo crítico y, añadimos nosotros, un Intelectualismo realista, que se funda en el ser o verdad trascendente, inmediatamente aprehendida por la inteligencia bajo algunos de sus aspectos. El acceso al ser se realiza inmediatamente por los sentidos externos y luego por los internos. A través de los datos de los sentidos, el entendimiento abstrae el ser, oculto en ellos, y lo de-vela o pone en la luz de su inteligibilidad o verdad. Insertado en este ser, en todos sus ulteriores pasos, los actos de la inteligencia penetran más y más en la realidad, de-velando nuevos aspectos de ella, y llevan a cabo la síntesis filosófica, como una aprehensión del ser inmediatamente presente en la mente.

Desde el ser, inmediatamente aprehendido por los sentidos, Santo Tomás llega a des-cubrir la constitución esencial del ser participado o creado, su creaturidad: su composición de esencia y existencia. Tanto la esencia necesaria como la existencia contingente suponen el Esse subsistens, el Acto puro de Existir divino, del que son participación. Desde el ser creado, finito y contingente, inmediatamente dado a la inteligencia, por un riguroso raciocinio científico, de efecto a causa, Santo Tomás llega a demostrar apodicticamente la existencia de Dios. Este es esencialmente la Existencia, el puro Esse, del que todo ser creado participa finita y contingentemente.

Esta ontología, que asciende desde la esencia y existencia participada al Esse per se subsistens, elabora los "Preambula Fidei", los fundamentos racionales de credibilidad de la Revelación cristiana.

Más aún, con la ayuda de esta filosofía, el Santo Doctor organiza una ciencia o sabiduría teológica. Partiendo de las verdades reveladas, como primeros principios del saber teológico, con la ayuda de

la razón, estas verdades son organizadas entre sí y con las verdades filosóficas en forma sistemática científica, constituyéndose así la Teología.

El Aquinate ha realizado esta sistematización de las verdades de la fe en conjunción con las verdades de la filosofía en un vigoroso cuerpo doctrinal teológico, principalmente en la Suma Teológica, que, aún hoy después de siete siglos, sigue siendo el más amplio y acabado tratado de toda la teología.

Semejante esfuerzo de encuentro y articulación orgánica entre la razón y la fe, la filosofía y la teología, ha sido subrayado con fuerza por León XIII en un texto célebre, y que Paulo VI recuerda en su Escrito: "Distinguiendo cuidadosamente la razón de la fe, como es justo, y uniendo amigablemente las dos, no sólo conservó los derechos de ambas, sino que también tuvo en cuenta su dignidad, de tal manera que la razón, llevada en alas de Tomás a una tal elevación humana, ya casi no pueda subir más alto; ni tampoco la fe casi no pueda pedir más numerosas y valederas ayudas, que las que ya ha conseguido por Tomás. Enc. "Aeterni Patris". También cita Paulo VI al Concilio Vaticano II: "Para explicar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir la conexión, por medio de la especulación, bajo el Magisterio de Santo Tomás". A lo cual añade el propio Paulo VI, repitiendo lo enunciado por él en otra ocasión: "Los que tienen encomendada la función de enseñar... escuchen con reverencia la voz de los Doctores de la Iglesia, entre los que ocupa un lugar eminente Santo Tomás; en efecto, es tan poderoso el talento del Doctor Angélico, tan sincero su amor a la verdad y tan grande su sabiduría al indagar las verdades más elevadas, al explicarlas y relacionarlas con profunda coherencia, que su doctrina es instrumento efficacísimo, no sólo para poner a buen seguro los fundamentos de la fe, sino también para recabar de ella de modo útil y seguro frutos de sano progreso".

Precisamente porque la síntesis tomista está organizada en todos sus pasos sobre el ser o verdad trascendente y sobre sus exigencias ontológicas, no hay verdad alguna que no encuentre su adecuado lugar y su cabal significación dentro del sistema de Santo Tomás. La unidad sistemática no es sino la unidad orgánica del propio ser trascendente, aprehendida y presente intencionalmente en la inteligencia.

Para lograr esa síntesis, centrada en la verdad, Santo Tomás asumió la doctrina de otros autores —de Aristóteles, principalmente, en el plano filosófico, y de San Agustín en el plano teológico—, pero siempre "secundum veritatem", es decir, los interpreta de manera de ajustar su pensamiento a las exigencias de la verdad.

4. Autoridad y preeminencia del pensamiento de Santo Tomás en la Iglesia.

En la tercera y última parte de su exposición, el Papa subraya la preeminencia que la doctrina tomista tiene en la Iglesia.

Pocos años después de su muerte, fue canonizado el Santo Doctor y enaltecida su doctrina por los Sumos Pontífices y Concilios. Son muchos los Papas, que, en diversas épocas, pero sobre todo en la última centuria —desde León XIII a Paulo VI, pasando por Pío X, Pío XI y Pío XII y luego por el Concilio Vaticano II— han alabado y recomendado vivamente la doctrina y el estudio de Santo Tomás, como el mejor antídoto para los múltiples errores modernos, que inficionan el pensamiento de los filósofos y aún de algunos teólogos, y como la doctrina que salvaguarda las verdades de la fe y las profundiza en su más íntimo contenido, a la vez que las organiza sistemáticamente en la teología y las fundamenta racionalmente desde los Preambula Fidei, llegando a una síntesis armónica de filosofía y teología o de sabiduría cristiana.

La Iglesia, por sus Pontífices y organismos de la Santa Sede, tiene conciencia clara de la validez de la síntesis tomista, en su sólido fundamento ontológico trascendente, de la razón y de la fe, y de que, por eso mismo, ella responde mejor que ninguna otra a las exigencias del pensamiento actual. Tanto es así que, como dice Maritain, pareciera que la Providencia hubiese reservado el Intelectualismo realista de Santo Tomás para nuestra época, a fin de curarla de su inmanentismo irracionalista; y sus principios perennes, como el ser que aprehende en sus puntos esenciales, para curarla de su historicismo relativista, que corroe el pensamiento contemporáneo, sin excluir a las veces la corrupción de la misma teología, con la consiguiente pérdida de la verdad absoluta.

Este pensamiento vigoroso y fundado en la evidencia del ser, en filosofía, o en la Autoridad de Dios revelante en teología, es el gran baluarte de la fe cristiana y de la verdadera filosofía —íntima y jerárquicamente integrada en la teología— para todos los tiempos, y más todavía para el nuestro, sumergido en la inmanencia y en la contradicción irracionalista.

De ahí el vigor con que Paulo VI afirma la vigencia de la doctrina tomista para nuestro tiempo.

Para que ella penetre en la mentalidad actual, señala el Papa que es necesario “dinamizarla”, traducirla en una conceptualización, en un lenguaje, que, sin desvirtuar ni desnaturalizar su contenido perenne, lo haga asequible al hombre y al pensador de nuestros días.

El tomismo debe proyectar también la inmensa riqueza de su acervo doctrinal sobre las nuevas realidades de un mundo cambiante; debe iluminar con la luz de sus principios los nuevos problemas que plantean la ciencia, el arte, la economía, la política, la sociología y la historia. A este propósito Paulo VI cita al teólogo Ch. Journet, a quien el mismo Pontífice hiciera cardenal hace pocos años: "La mejor manera de honrar a Santo Tomás ha consistido siempre en penetrar la verdad a la que sirvió y, en cuanto está en nuestras fuerzas, mostrar de qué manera ella es capaz de acoger todo aquello que el ingenio humano engendra con el correr de los tiempos".

Pero no menos importante es el aporte que Santo Tomás ofrece al pensador contemporáneo —filósofo o teólogo— con su ejemplo de humildad. Autor genial de una vasta y profunda obra, siempre quiso someterse solamente a la verdad y a sus exigencias, y al Magisterio de la Iglesia, depositaria de la Verdad divina.

Sus últimas palabras pronunciadas antes de morir, frente al Santo Viático, son el mejor testimonio de esta actitud de humildad, indispensable a todo auténtico investigador, principalmente cristiano: "Te recibo, precio de la redención de mi alma, te recibo, viático de mi peregrinación, por cuyo amor he estudiado, velado y trabajado; te he predicado y enseñado; jamás he dicho nada contra tí, pero si acaso lo hubiera dicho, ha sido de buena fe y no sigo obstinado en mi opinión. Si algo menos recto he dicho sobre éste y los demás Sacramentos, lo confío enteramente a la corrección de la Santa Iglesia Romana, en cuya obediencia salgo ahora de esta vida".

Frente a los errores de nuestro tiempo y a los peligros que acechan al pensamiento cristiano, asediado por la tentación de nuevas teorías, a veces deslumbrantes, pero no siempre fundadas en la verdad y muchas veces contrarias a ella, el Santo Padre ha querido reafirmar la perennidad del tomismo, como formulación filosófica y teológica sustentada en la verdad; y su consiguiente capacidad y vigencia actual para dar solución a los complejos problemas de nuestro tiempo.

El Documento papal es un llamado a la sabiduría y cordura del Aquinate, cuyos principios, articulados en la verdad o ser trascendente, natural y sobrenatural, constituyen un manantial de agua cristalina, que se ofrece a las inteligencias de hoy, para apagar su sed de verdad acerca del hombre y de su destino temporal y eterno y de todos los acuciantes problemas sobre su vida individual y social, humana y cristiana.

Paulo VI invita a los hombres de hoy, especialmente a los teólogos y filósofos cristianos, a retornar a las fuentes de la doctrina de Santo Tomás, que conservan todas la fuerza y actualidad de la ver-

dad y los exhorta a estudiar su pensamiento, a desentrañar toda su riqueza, a proyectarlo sobre los temas de nuestro tiempo y a conferirle una nueva formulación concorde y asequible al pensamiento de nuestro tiempo.

Haciendo suya la frase de Pío XI, el Papa dirige un apremiante llamado a los filósofos y teólogos de hoy para señalar a Santo Tomás —“El más Santo entre los Doctos y el más Docto entre los Santos” (León XIII)—, como guía de doctrina y ejemplo de vida intelectual: Ite ad Thomam, Lumen Ecclesiae, Id a Tomás, Lumbrera de la Iglesia.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LOS DOS PLANOS DE LA METAFISICA Y LA FENOMENOLOGIA

Presentamos a nuestra reflexión y a la consideración de los lectores un breve análisis comparativo, de contraste y confrontación, entre estas dos direcciones fundamentales del pensamiento filosófico. La primera, la metafísica, representa el fundamento y el núcleo, o también el espíritu de la filosofía aristotélico-tomista. La segunda, la fenomenología, significa la orientación o el camino nuevo seguido por grandes corrientes del pensamiento actual. ¿Serán convergentes los resultados de ambos modos de pensar? ¿Puede ser sustituida la metafísica tradicional por esta otra vía filosófica representada por la fenomenología? ¿Son las dos conciliables entre sí? O, en todo caso, ¿puede enriquecerse la metafísica con los actuales análisis de la fenomenología, o asumir e incorporar a sí los resultados y procedimientos de la misma? Tales son las preguntas principales que en seguida surgen de cualquier intento de confrontación.

Lo hacemos como contribución al homenaje múltiple que los estudiosos de la escuela del pensamiento católico tributan a Santo Tomás de Aquino en este año del VII Centenario de su muerte. Porque bajo el nombre de metafísica se comprende sin duda la forma propia y núcleo superior del pensamiento de Santo Tomás, y nuestro trabajo trata de verificar si los principios de su filosofía tienen aún vigencia en el estado actual de los problemas del pensamiento humano, si han perdido su significado y dimensión actual, o si, por el contrario, permanecen en validez perenne y son imprescindibles para la recta orientación de la investigación filosófica o rectificación de su itinerario.

Justamente Pablo VI, en su discurso al Congreso Internacional Tomístico (del 20 de IV-1974), recomendaba de nuevo a los estudiosos "sentarse en la escuela de Santo Tomás" como "maestro viviente" cuyas enseñanzas son de "contenido todavía válido y actual" en orden sobre todo a indagar el verdadero camino "de la verdad de las cosas y de la vida"; y a remontarse, frente a la afluencia de los conocimientos sensibles y fenoménicos, "a las razones superiores, tanto del saber como del ser", que son las verdades fundamentales y más

altas sobre nuestro destino y que son propias de la ciencia de lo suprasensible, que es la metafísica. Decía así en bello párrafo el Papa: "¿Por qué esta recomendación? Porque tememos que las facultades cognoscitivas de la nueva generación se vean fácilmente atraídas y tentadas a quedar satisfechas con la facilidad y afluencia de los conocimientos sensibles y fenoménico-científicos, es decir, externos al espíritu humano, y desviadas del esfuerzo sistemático y comprometido de remontarse a las razones superiores, tanto del saber como del ser. Tememos una carencia de la filosofía auténtica e idónea para sostener hoy el pensamiento humano, tanto en orden al conocimiento científico coherente y progresivo como, de manera especial, en orden a la formación de la mente para la percepción de la verdad en cuanto tal; y, por tanto, capaz de dar al espíritu humano la amplitud y la profundidad de visión a la que está destinado, con peligro de no alcanzar aquellos conocimientos supremos y, sin embargo, fundamentales y elementales que puedan conducirlo a lograr su verdadero destino y la feliz ciencia, indispensable, aunque inicial, del mundo divino".

En este mismo sentido, el grupo más nutrido de ilustres representantes de dicho Congreso Internacional centraba sus trabajos en un esfuerzo de clarificación de la problemática del ser y de la existencia, de la participación del ser de los existentes respecto del Ser supremo por la creación, en confrontación con el existencialismo temporalista, la fenomenología y el empirismo positivista, a los que falta la apertura a la visión suprema de la realidad de los seres; o en la necesidad de reconsiderar la trascendencia de las verdades superiores para huir de la inmanencia de la experiencia sensible en que se encierran las filosofías positivistas y fenomenológicas. Es decir, en el redescubrimiento de la validez de la metafísica como conocimiento superior del ser real y suprasensible.

Tal "reválida" del estatuto epistemológico de la metafísica, o filosofía de la trascendencia, frente a la inmanencia del método fenomenológico, quiere ser también el resultado de nuestro estudio. Lo haremos siguiendo una ligera visión histórica del origen y desarrollo tanto de la metafísica como de la fenomenología, para terminar en la inconciliabilidad de ambos planos del saber filosófico, y en la incapacidad de una estricta fenomenología para la construcción de una auténtica metafísica.

METAFISICA

El primer término de nuestro análisis es el de *metafísica*. Recordemos su sentido y alcance, tal como la estructuró Sto. Tomás sobre la noción formal dada por Aristóteles y que permaneció invariable.

La metafísica la concibió como la “filosofía primera”, o culminación de todo el organismo de las disciplinas científicas. Esta filosofía primera es una “filosofía del ser”, porque se dirige al conocimiento de la realidad, y la realidad toda está comprendida bajo la noción de ser, que incluye a todo lo que es. Mas como ciencia primera debe envolver la totalidad del ser en una visión universal, y como ciencia rigurosa trata de indagar el sentido más profundo de la realidad o del ser, manifestando las “razones supremas” de las cosas; porque el saber científico es un conocimiento “por las causas” o razones de inteligibilidad del objeto.

Mas la realidad total está caracterizada por un íntimo dualismo: es realidad sensible y a la vez inteligible, una y múltiple, mudable e inmutable, temporal y eterna. Ya los presocráticos habían ensayado una explicación parcial de esta realidad. Parménides dio el primero una teoría metafísica del *ser* como inmutable y uno, dejando sin explicación el movimiento y la contingencia; y, en sentido opuesto, Heráclito funda la teoría metafísica del *devenir*, que, en su interpretación abiertamente sensista, hace aún más fuerte la oposición entre la perspectiva metafísica del ser y la del devenir. Sobre esta base del dualismo, Platón estableció el primero una metafísica de la trascendencia, es decir, del mundo inteligible y separado de las Ideas, cuya última razón está en la idea absoluta del Bien, y que subsiste más allá del mundo empírico.

La metafísica fundada por Aristóteles quiere ser también, como en Platón, una *transfísica*, que se eleve más allá del mundo empírico, o de la naturaleza sensible, a las realidades puramente inteligibles del mundo suprasensible. Pero los supuestos de su doctrina metafísica son netamente realistas, que parten de una teoría del conocer basado en la experiencia sensible. Para él, no se llega a lo que está más allá de la experiencia, o al mundo suprasensible, sino después de haber examinado atentamente la experiencia misma, porque sólo en el ser sensible (objeto proporcionado de nuestra inteligencia) se descubre lo inteligible. Y por otra parte, al Ser absoluto no es posible elevarse sino después de un estudio profundo del ser en sus aspectos universalísimos, procediendo desde el ser finito. De ahí su determinación de la metafísica como ciencia *ontológica* y a la vez *teológica*. Es la ciencia que estudia “el ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales”, así como “el ser separado e inmóvil”, la “sustancia primera”.

La unidad de una ciencia filosófica que englobe la especulación sobre el ser finito en universal y el ser divino y transcendente se hace posible tanto por el ámbito universal del ser en cuanto ser que se extiende hasta el ser infinito, cuanto por la perspectiva formal o enfoque inteligible de la misma. Sobre ello Sto. Tomás y comentaristas de esta metafísica clásica han profundizado en los principios sentados

por Aristóteles. Porque si bien el conocimiento verdadero y propio, aún filosófico, es de los entes singulares, sin embargo la inteligencia no les alcanza ni conoce sino en algún nivel de abstracción de la esencia común, desprendida de las condiciones materiales o individuantes, mediante el concepto universal. Lo inteligible por lo tanto se corresponde con lo inmaterial, raíz y condición de nuestro conocer abstractivo. La teoría aristotélico-tomista de los tres grados de abstracción (de lo material individual, de lo material sensible, y de la llamada materia inteligible o dimensiones espacio-temporales de los cuerpos) a la vez que distingue y jerarquiza las disciplinas filosóficas, sitúa a la filosofía primera en el supremo nivel inteligible. La metafísica es la ciencia del "ser en común", desprovisto de todas las condiciones materiales. Su ámbito de consideración es lo puramente inteligible o inmaterial, y se extiende sea a los seres positivamente inmatrimales, sea a todas las determinaciones del ser que no envuelven algo material y pueden existir sin la materia.

Tal es el horizonte metafísico, que del estudio de las realidades que puede concebir inmaterialmente se eleva al conocimiento de los seres positivamente inmatrimales, y del Ser supremo que es puro espíritu. Los fundamentos de esta metafísica son todos los supuestos de la gnoseología y psicología del mismo sistema aristotélico-tomista: La objetividad de nuestro conocer, que aparece a nuestra conciencia como "intencionalidad" o tendencia intrínseca a captar los objetos exteriores y reflejar intencionalmente las formas de los mismos. La adhesión a la experiencia de los sentidos, como fuente única de todos nuestros conocimientos. La distinción del conocimiento sensible y del inteligible, con la teoría de la abstracción intelectual que no mengua ni destruye el realismo de nuestro conocer, puesto que los conceptos universales formados en el entendimiento son abstraídos de las cosas materiales y reflejan fielmente sus esencias o formas. La raíz de este modo de conocer inmaterial, o abstracto de las condiciones individuales de la materia, en un principio activo también inmaterial, que es la facultad intelectiva radicada en el alma espiritual, etc. Todas estas tesis constituyen el apoyo sólido de la metafísica erigida por Aristóteles y Sto. Tomás, formando con ella un todo coherente, que es el sistema del pensamiento occidental, la filosofía perenne. El armazón estructural de todo el edificio lo constituye el principio de no-contradicción que sigue inmediatamente a la aprehensión del ser y es la condición indispensable de todo pensamiento y filosofía del ser.

El declive de la metafísica, repensada, discutida y reelaborada continuamente por tantos siglos de Escolástica, comienza con el surgir del movimiento empirista apoyado en el nominalismo de Occam. El empirismo sienta las bases de la dirección antimetafísica de la edad moderna; mas no por simple afirmación de la experiencia cien-

tífica, nunca negada aunque no muy cultivada en la escolástica, sino por acentuación indebida y exclusiva del conocer empírico, rechazando la validez de la deducción racional que desde la experiencia lleva al conocimiento de lo espiritual y trascendente. Y el empirismo condujo a la psicología sensista y posteriormente a todo el movimiento positivista decimonónico y del siglo actual. Mas el positivismo destruye enteramente la metafísica. "El sistema de filosofía positiva" de Comte proclama que nuestro conocimiento se circunscribe a los datos o hechos de la experiencia, sujetos a la verificación experimental y estudiados en sus leyes y clasificados por las ciencias. La filosofía se limitaría a la unificación general de las ciencias en una sistematización orgánica. En el estadio positivo, no habría lugar para la investigación racional de las causas de los fenómenos, de la sustancia o esencia de las cosas y de cualesquiera otras entelequias metafísicas, relegadas a la región de lo imaginario y ficticio.

Es cierto que el movimiento empirista y positivista dio lugar a un gran florecimiento de las ciencias positivas. Pero las ciencias positivas, si se atienen a su propio método, no comportan oposición alguna a la investigación ulterior filosófico-metafísica. Sólo la filosofía positivista, que absolutiza los hechos observables, excluyendo todo campo de saber superior, proclama la negación de la metafísica. La ciencia positiva, además, niega ya en parte la tesis de Comte, puesto que su función no es sólo clasificar los hechos, sino investigar a fondo las causas próximas o de orden físico de los fenómenos sujetos a la experimentación directa o indirecta, aunque no sean verificables ni apreciables sino por sus efectos.

Con el olvido y repulsa, dentro de la filosofía moderna, de la metafísica tradicional no desaparecieron los sistemas de pensamiento más o menos metafísico, puesto que la exigencia metafísica es una constante del pensamiento humano. Se puede hablar de una metafísica *materialista*, de un dinamismo metafísico, en cuanto erigen la materia, la fuerza, o el devenir en principio absoluto de explicación de la realidad. Del mismo sensismo psicológico —de suyo agnóstico respecto de la realidad suprasensible— nacieron formas de espiritualismo más o menos metafísico. Sólo el fenomenismo de Hume y el positivismo puro niegan expresamente todo el conocer metafísico puesto que rechazan sus realidades.

De modo especial, el racionalismo nacido de Kant dio lugar a las nuevas filosofías trascendentales e idealistas que se destacan como de gran altura y carácter aparentemente metafísico. Pero el criticismo kantiano que confinó el pensar racional científico a los límites del mundo de los fenómenos dentro de unos esquemas a-priorísticos, rechaza la metafísica como ciencia teórica; las cosas en sí o entes metafísicos serían inaccesibles a la razón pura y se aceptan sólo como pos-

tulados por la vía irracional de las exigencias morales. Los sistemas idealistas y panteístas inauguran una metafísica de la inmanencia, del Yo trascendental o el Espíritu absoluto que en sí encierra todas las formas de ser como sus manifestaciones, tan opuestas a la verdadera metafísica de la transcendencia. De ahí partirán los modos de pensamiento neokantianos y neohegelianos, que estructuran la filosofía desde la *autoconciencia* como principio de todo saber.

Los mismos sistemas de *espiritualismo ontologista*, protagonizados por pensadores cristianos, o de filosofía religiosa fundada en el sentimiento o en una experiencia interior de lo divino, tienen como principio y punto de partida la autoconciencia inmanente, y sólo llegan a desviadas concepciones de lo espiritual con mixtificaciones idealistas y panteístas. Les falta la base para llegar a una auténtica metafísica, que según la expresión de Sto. Tomás debe ser en sentido propio *transfísica*, es decir, debe partir del mundo de las realidades sensibles para elevarse, mediante la interpretación inteligible de los datos de esta experiencia sensible y a través de la deducción racional, al conocimiento de los entes metafísicos y suprasensibles.

No quedaba más camino para encontrar la verdadera vía metafísica capaz de resolver los problemas últimos del ser, del mundo y del hombre, que volver a las fuentes de la misma o la metafísica tradicional. Es lo que realizó la Neoescolástica del siglo XIX y su florecimiento en nuestro siglo, renovando y actualizando el sistema orgánico de Sto. Tomás, que por su misma *apertura al ser*, a los principios y causas que rigen la realidad existencial, posee la fuerza integradora suficiente para asimilar e incorporar a sí todos los progresos del saber filosófico, y para resolver los problemas que los nuevos movimientos del pensamiento planteen.

Se ha de recordar a este propósito que ya en el primer racionalismo iluminista del siglo XVIII, había llevado a cabo Christian Wolf un gran paso de acercamiento a la metafísica escolástica con su importante obra sistemática que recogía los materiales de los grandes sistematizadores españoles. Pero en su intento de conciliar esta metafísica con el racionalismo de Descartes y Leibniz, había introducido en su concepción y tratamiento una peligrosa inflexión racionalista, dejando a un lado el constante contacto con la experiencia e implantando el método de deducción universal de fuerte entonación matemática, por el que intentaba derivar de las esencias *posibles* (de los principios universales del ser) todo el conocimiento de los entes particulares y de la realidad existencial. Con ello dio ocasión a que Kant y sucesores tacharan de *dogmatismo* toda la filosofía racional. Célebre es su sistematización que engloba dentro de la metafísica las otras ramas de la filosofía de la naturaleza y del hombre: La filosofía teórica de lo real se divide, según él, en *Ontología* o metafísica gene-

ral, y *cosmología*, *psicología* y *teodicea* como partes de la metafísica especial.

Los autores escolásticos del siglo XIX acogieron generalmente esta división de Wolf, como simple disposición y ordenación del saber filosófico, sin mayores connivencias con el método y racionalismo wolfianos. Pero ya se ha depurado en el neotomismo esta división ficticia, que no obstante su aparente claridad analítica, envuelve graves confusiones. La metafísica como tal es la ciencia ontológica o del ser en su analógica abstracción, de sus propiedades y principios y de todos aquellos entes y determinaciones del ser real que por su inmaterialidad convienen en esta especificación de lo puramente inteligible. La cosmología y psicología no obtienen la fuente de su conocimiento de la pura especulación del ser, sino en virtud de su grado de inteligibilidad de primera abstracción, de la observación profunda de los seres sensibles, enriquecida con los conocimientos de las ciencias inductivas correspondientes. Conservan su autonomía respecto de la filosofía primera o metafísica, aunque van subordinadas a sus principios supremos. Y retienen el método filosófico de deducción racional, por el que investigan los principios remotos y la esencia interior de las realidades corpóreas a través de sus efectos o fenómenos sensibles.

No obstante, por el influjo predominante de las ciencias positivas se llama vulgarmente entidades “metafísicas” a todas estas realidades profundas de la sustancia corpórea y sus principios esenciales, del alma, sus facultades y actividades espirituales que la filosofía natural y psicológica descubren, así como a las categorías éticas del deber ser y sus principios normativos. Lo “metafísico”, ante la actual ciencia positiva, equivale entonces a lo “metempírico”, a las realidades interiores que se ocultan bajo la experiencia sensible y se sustraen a la verificación empírica de las ciencias. Nada se opone a esta denominación vulgar de lo metafísico, siempre que se admita dentro del mismo, el doble grado y reino de los principios supremos del ser y de la filosofía racional del mundo sensible.

FENOMENOLOGIA

El otro término de nuestro análisis comparativo es la *fenomenología*. En su inmediato y original sentido, fenomenología es la ciencia o estudio de los fenómenos. Y la reflexión sobre el significado y alcance del fenómeno y lo fenoménico en nuestro conocimiento no es algo nuevo, no pertenece sólo a alguna forma de filosofía reciente, sino que surge ya en la filosofía griega con el primer planteamiento del problema crítico y gnoseológico.

Ya el término griego de *fenómeno* (*phainómenon*, de *pháinesthai* = manifestarse, aparecer) nos remite a las primeras especulaciones griegas sobre el tema. Fenómeno es lo que aparece, se manifiesta o se revela. Presupone un ser, o algo que se manifiesta o aparece, y otro ser, sujeto de conocimiento, a quien se manifiesta o revela. Los griegos significaban ya en su lengua el fenómeno como el manifestarse del ser o de las cosas, por lo que se daba en su origen una profunda conexión y unidad entre el ser y el aparecer: la apariencia es siempre de algo que se manifiesta. Pero pronto en su especulación filosófica comenzó a darse al término el significado de apariencia engañosa, contrapuesta a la realidad del ser.

En la doctrina de Platón el fenómeno es el mundo sensible en cuanto formado de *sombras*, no de seres reales, es decir, de imágenes o “fantasmas” de los seres inteligibles que son el objeto de la ciencia, y aquéllos de opinión. La disociación se hace aún mayor en los escépticos, y el mismo Platón refiere la interpretación fenomenista de Protágoras, según el cual “lo que una cosa aparece a mí, tal cosa es para mí, y como aparece a tí, tal cosa es para tí”. Se sigue por tanto que lo que conocemos son las impresiones de las cosas en nuestra conciencia, no la naturaleza o ser de las cosas; que vemos algo como blanco, sentimos el sabor dulce, pero no sabemos si el objeto sea efectivamente blanco o la miel dulce, pues las cosas están ocultas bajo tales apariencias. Conocemos lo que aparece, el fenómeno, pero ignoramos la realidad verdadera. Los escépticos inauguran pues el fenomenismo con su propio escepticismo o agnosticismo de la realidad.

Aristóteles, que culpa a Protágoras, y a otros, de haber admitido como verdadero sólo el fenómeno, o las apariencias, viéndose forzado por ello a sostener que todo es a la vez verdadero y falso, vuelve a dar al fenómeno el sentido originario de apariencia sensible verdadera, como manifestación que es de la realidad. En este sentido, lo que aparece está concorde con lo que es, y el fenómeno encuentra su justificación en las afirmaciones de la razón. Por ello “la razón, dijo, es testimonio de lo que aparece y las cosas que aparecen son testimonios de la razón”. El error viene sin duda de falsos juicios sobre la realidad; pero éstos vienen provocados por la imaginación y sus fantasías engañosas, no por la percepción inmediata de los sentidos.

Sto. Tomás y los escolásticos, que no usaron el término griego de fenómenos, siguieron la trayectoria aristotélica de tratar en unión indisoluble la apariencia y el ser del objeto que aparece. Ellos designan los fenómenos con los términos de “apariencias sensibles”, “objetos sensibles” o “accidentes” de las cosas percibidos por los sentidos, bien entendido que es el ser de las cosas lo que es dado también en lo que aparece o lo que se manifiesta sensiblemente, aunque sólo de un modo inteligible y abstracto sea penetrado por la razón.

El fenomenismo se presenta en la filosofía moderna por obra de Hume como sistema de pensamiento que disocia netamente las apariencias o fenómenos de la realidad de las cosas como seres cognoscibles en sí. El fenomenismo de Hume venía preparado por el acentuado empirismo, que reducía todo el conocimiento a los datos de la experiencia sensible, y por el sensismo de Locke que asimismo limitaba nuestro conocer de las cosas a las cualidades sensibles, primarias y secundarias. Pero Hume añade además el principio subjetivista en la interpretación de nuestras representaciones. Nosotros no podemos salir, según él, fuera del ámbito de nuestra conciencia. No hay nada realmente presente al espíritu más que nuestras percepciones e impresiones. Los fenómenos, que todavía él llama *apariciencias sensibles*, son simples impresiones recibidas en nosotros de los objetos exteriores. Si queremos indagar más allá de estas impresiones todo es duda e incertidumbre. Con el mero fenomenismo gnoseológico, Hume resucita por tanto el escepticismo de los griegos. No niega el filósofo inglés la realidad de las cosas, por lo que no incide en un fenomenismo idealista que hiciera consistir la realidad o el ser en los fenómenos. Pero su actitud es de puro agnosticismo respecto del mundo exterior.

Sin duda, hay entre los hechos de conciencia también *ideas* o *pensamientos*, que son reproducciones e imágenes lánguidas de las primeras impresiones. Pero toda la labor científica se limita a describir estos hechos de conciencia, notar sus diferencias y establecer las leyes según las cuales se combinan dichas ideas, que son las leyes de la asociación. En cuanto a las ideas de espacio, de causa, de sustancia-cuerpo y similares, que parecen establecer una dependencia de nuestras modificaciones o impresiones subjetivas respecto de un objeto exterior, Hume trata de explicarlas por una especie de creencia, fundada en "hábito" o instituto natural que nos induce a afirmar la relación de los fenómenos con un fundamento objetivo y a admitir la existencia de los cuerpos para la vida práctica. Mas, para el filósofo, esta tendencia habitual no representa un criterio suficiente de certeza, ni argumento sólido para vanas especulaciones sobre la realidad de los cuerpos exteriores, mucho menos sobre cómo son éstos. En consecuencia, fuera de la certeza que tenemos sobre las relaciones entre las ideas abstractas, cuales son las de las matemáticas, cuyo valor es independiente de la existencia o no existencia real de objetos a ellas correspondientes, toda la especulación filosófica se disuelve para Hume en un mero *fenomenismo*.

El sensismo de Condillac y de los "ideólogos" franceses y las diversas corrientes del psicologismo asociacionista inglés, sobre todo de Stuart Mill, mantienen esta misma línea de explicación fenomenista del mundo. La realidad se reduce a sensaciones ligadas y combinadas

entre sí por las leyes de la asociación. El concepto que nos formamos del mundo se compone de nuestras sensaciones actuales y de una variedad innumerable de posibilidad de sensaciones, dirá Stuart Mill. Las sensaciones actuales son el fundamento de esos complejos permanentes de "posibilidades de sensaciones", de los que se derivan nuestras ideas de causa, de sustancia y otras. La misma materia puede definirse una posibilidad permanente de sensaciones. Y no hay otra realidad ni en el yo consciente ni en los otros seres dotados de sensibilidad. El mismo Stuart Mill llamó a este radical fenomenismo, que disuelve el mundo en un orden de sucesión de sensaciones, "idealismo empirista".

Pero es sabido que la influencia más notoria del fenomenismo de Hume vino sobre Kant, en quien determinó su "despertar del sueño dogmático" racionalista para recaer luego en el otro sueño del dogmatismo fenomenista. Porque Kant, seducido por la lectura de Hume, acepta, bien dogmática y acríticamente, que todo nuestro conocimiento se limita y circunscribe a los fenómenos de la experiencia, dados por la intuición de los sentidos. La crítica la ejerce después sobre el entero valor de la razón para alcanzar el conocimiento de los objetos en sí, la realidad inteligible de las cosas. Kant fijó así la disociación entre la apariencia sensible y la realidad óntica que aparece, entre el fenómeno y el noumenon o la cosa en sí; sus escritos divulgaron en todas las lenguas modernas el término griego de *fenómeno*, para significar los hechos de experiencia con ese matiz de algo subsistente y separado de la realidad de las cosas.

Para salvar la validez necesaria y universal de la ciencia, y una apariencia de filosofía racional o metafísica, remodeló el hábito asociativo de Hume en el esquematismo de las formas *a priori*: las intuiciones puras de espacio y tiempo para la sensibilidad, y las categorías para la razón pura. Con ellas quería dar razón explicativa de las realidades ontológicas de causa, de sustancia y accidentes, etc., transformadas en simples ideas y funciones sintéticas, o leyes universales y necesarias mediante las cuales organizamos los datos de experiencia. Pero estas categorías y el juego de las mismas en los juicios sintéticos no alcanzan los noumenos ni corresponden a las cosas en sí, que siguen desconocidas. Son simples construcciones mentales por las cuales un misterioso y oculto "yo transcendental" configura y hace inteligibles los fenómenos o datos de experiencia. La realidad noumenal es simplemente afirmada en su existencia por la necesaria vinculación del fenómeno a ella; pero los objetos se presentan al conocimiento sólo en la experiencia moldeada por nuestros esquemas subjetivos, es decir, como fenómenos. La filosofía transcendental kantiana no es ya una metafísica, es decir, transfísica o ciencia de

realidades ontológicas más allá de los fenómenos sensibles, sino que se convierte en mera *fenomenología* estructurada en una lógica.

Los idealistas vienen en seguida a derivar las consecuencias extremas del incierto criticismo kantiano. Las cosas en sí, en su realidad independiente, son eliminadas por cuanto eran ya inaccesibles al saber de la razón, que se estima omnisciente. *El yo transcendental* kantiano es erigido no sólo en creador de la forma, sino también de la materia o contenido de la "Doctrina de la ciencia" de Fichte, que condensa en sí todo el saber. Y la aspiración romántica a la especulación del Infinito hace en Schelling que el Yo se transforme en el Absoluto, la plenitud autoconsciente que engloba en sí todas las manifestaciones de los seres finitos. Hegel transforma a su vez el Absoluto en el Espíritu infinito o la Idea que encierra en sí todas las cosas, creando el sistema perfectamente idealista en que todos los grados de ser se desenvuelven como momentos o manifestaciones de ese Espíritu o Autoconciencia, la cual finalmente se vuelve y encierra en sí como el Todo universal. La metafísica ha perdido todo contacto con la experiencia real y se ha cerrado el camino para el verdadero saber de las cosas que han sido idealizadas y absorbidas en una teología fantástica propia del panteísmo.

Justamente Hegel ha construido su sistema idealista primero como una *Fenomenología del Espíritu*, antes de estructurarlo como una *Enciclopedia* o saber universal y en la cual, partiendo de la Lógica identificada con la ontología (puesto que el ser y el pensamiento son uno), el Espíritu se desarrollara por dialéctica interna y se extrañara en la naturaleza y retornara sobre sí mismo enriquecido con todas las manifestaciones del espíritu humano en la historia. La primera Fenomenología pura daría la *clave* para la comprensión de esta evolución inmanente de la Idea creadora en todos los modos del ser dentro del círculo de la conciencia.

No es menester proseguir las vicisitudes del pensamiento posterior. La mayoría de los pensadores, desengañados de las fantasías idealistas, se vuelven al estudio y observación de las realidades concretas incidiendo en el materialismo y el positivismo. Nadie como Marx ha culpado tanto al idealismo hegeliano de filosofía fantástica, vana y ficticia, aunque él se haya apropiado su dialéctica, tan incoherente y ajena a la realidad material del hombre y del mundo. Los pensadores que aún intentan elevarse sobre el plano material a una especulación metafísica, retornan por lo general a los supuestos neo-kantianos y neohegelianos, o al psicologismo asociacionista y tratan de explicar desde la conciencia los datos de experiencia, recurriendo a diversos modos de explicación fenomenista o a un subjetivismo transcendental.

Al comienzo de este siglo, Husserl inaugura una nueva y original corriente de filosofía con el nombre de *Fenomenología*, que tanta influencia ha ejercido en el pensamiento actual. Husserl aspira a hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, libre de los prejuicios que ha contraído a lo largo de tantos sistemas. Pero ya es significativo que el nuevo y sutil investigador filosófico comience desde la lógica, con las Investigaciones lógicas y siempre se mueva dentro del método fenomenológico, como una investigación descriptiva de los hechos de conciencia. La matemática había conducido a Husserl a la lógica, la lógica al estudio del significado, y éste a indagar cómo un significado, que no es un hecho psíquico, se constituya en la conciencia.

Entre sus directivas fundamentales, la fenomenología quiere ser una tentativa de llegar a las *cosas mismas*, de captar la realidad en su pureza misma. Por ello, una de las premisas de su investigación es la noción de la *intencionalidad de la conciencia*, tomada del aristotelismo de su maestro Brentano. La conciencia dice una relación intencional hacia el objeto; y este objeto, al cual la intencionalidad se dirige, no es un contenido inmanente de la conciencia, sino un objeto *transcendente*, presente a la conciencia por esa relación intencional. Con este sentido del conocer intencional, abierto a la presencia del ser real, restablecía Husserl la dirección realista de la filosofía. Por otra parte, frente al empirismo que negaba los conceptos universales, Husserl puso de relieve la existencia de significados universales, que pueden estar presentes a la conciencia además de los objetos individuales. Así llegó Husserl a proclamar una especie de conocimiento ^{intelectual} de la realidad inteligible. Es la visión o *intuición de las esencias* (*Wesensschau*), por la que, junto a la intuición empírica o presencia del objeto individual a la conciencia, se tiene la conciencia directa de la esencia universal, como esencia de un individuo captada en la intuición empírica. Esta es llamada intuición eidética, de un eidos o esencia concerniente a las estructuras necesarias de las cosas. Si bien en esta vivencia eidética distingue el aspecto subjetivo, o la noesis, de su elemento objetivo, llamado noema, éste no es todavía el objeto mismo o la cosa, sino el conjunto de predicados o modos de ser dados en la experiencia subjetiva.

Pero el desarrollo posterior de la fenomenología de Husserl corta radicalmente este proceso hacia una ontología objetivista o conocimiento de las esencias reales. Husserl proclamó en obras siguientes el primado de la conciencia o del yo, como la única existencia cierta y elemento irreductible de la vida consciente, como el centro creador del cual emanan, por una originaria espontaneidad, las vivencias. Y sobre todo estableció el radical método de la *epoché* o reducción

fenomenológica, por la que la reflexión filosófica “pone entre paréntesis” o “suspende” todo supuesto natural o actitud dogmática por la que el hombre se dirige al mundo y lo considera como existente. Este acto de la reflexión fenomenológica debe prescindir de la afirmación del mundo y limitarse a considerar solamente que esta afirmación está en la conciencia, para dirigir la atención a la propia estructura oculta.

Pero tal reducción de la existencia, o suspensión del conocimiento de los objetos naturales y de la misma intuición de las esencias consideradas como existentes, para retornar a una mera reflexión sobre el yo y su vida consciente, transforma la filosofía de Husserl en un simple idealismo. El análisis fenomenológico ha pasado de un plano meramente descriptivo y típicamente natural a una fenomenología trascendental e idealismo tético. En el desarrollo idealista de su doctrina, Husserl ha quitado a la intencionalidad su valor objetivo y reducido su análisis al anterior de la conciencia.

La fenomenología de Husserl ha influenciado profundamente diversos modos de pensamiento y de expresión filosófica modernos. Pero el grupo más importante de sus discípulos se inspiró en el pensamiento husserliano del primer período, es decir, aquél que interpreta la intencionalidad de la conciencia en sentido realista, en cuanto que el objeto significado en la intuición, el *noema*, fuese sin más la cosa existente con independencia de la conciencia, aunque captada en su apariencia fenoménica. La objetividad del fenómeno es así salvada, y adquiere además un significado nuevo; ya no es sólo el dato de la experiencia sensible, sino un dato ideal, la esencia que se ofrece a la intuición como un dato absoluto. Así, la intuición de las esencias ofrecería un tipo de conocimiento diverso del conocimiento científico, que entrañaría una justificación de las matemáticas y hasta de la ontología, con una cierta apertura a la metafísica.

En esta misma línea, los estudiosos en general se inspiran en la fenomenología como un método de riguroso procedimiento científico o análisis de lo que es originario en una determinada región de la realidad, máxime en el campo de la psicología. Los fenómenos o datos de experiencia deben ser observados y analizados en su radical originalidad, por la reducción de todos los prejuicios de construcciones sistemáticas y de las conclusiones no del todo comprobadas de las ciencias. El método fenomenológico apela así a un mayor radicalismo y rigor en la observación de los fenómenos originarios de la conciencia.

En tal sentido es bien notorio cómo la filosofía fenomenológica ha vulgarizado este término en las varias ramas de análisis experi-

mental de los hechos humanos. Se habla de continuo de una fenomenología en los distintos campos sociológicos, de una fenomenología religiosa, y de cualesquiera otras manifestaciones del espíritu o de la cultura humana. Estos análisis fenomenológicos ya no se remiten a los supuestos del pensamiento husserliano y son enteramente válidos como parte inductiva de dichas ramas del saber con tal de que no se propasen, como ocurre con frecuencia, a una interpretación filosófica de los hechos según concepciones propias, y se atengan a la exigencia del puro método fenomenológico, libre de prejuicios de sistemas preconcebidos.

La consecuencia que de estas consideraciones se desprende es la imposibilidad de la fenomenología para construir una verdadera metafísica. Por su propio método y objeto, la investigación fenomenológica se centra y circunscribe a la indagación de los fenómenos. Aún en su dirección objetivista o de la intencionalidad de la conciencia a los objetos reales, el ser o realidad de las cosas sólo es percibido en cuanto aparece en sus manifestaciones fenoménicas, no en su mismidad ontológica. La llamada intuición eidética puede sin duda alcanzar las esencias o estructuras necesarias de las cosas materiales; mas por su misma dirección y enfoque fenoménicos no podrá captar sino las esencias sensibles o en su contexto espacio-temporal, fundamento de las ciencias y filosofía naturales, sin trascender al ser en toda su esfera puramente inteligible e inmaterial y en sus principios universales. El objeto de la metafísica se distingue netamente de cualquier tipo de objeto fenomenológico, ya que es a la vez dado en la experiencia y trascendente a él. Es preciso recurrir a otros medios de indagación o proceso racional para edificar una concepción metafísica de la realidad penetrando en la raíz del ser de la naturaleza, fundamentado en la trascendencia. Ni el mismo Husserl intentó llegar a una construcción metafísica, sino que se mantuvo en la esfera de investigación gnoseológica, a la búsqueda de un fundamento de la lógica que fuera a la vez fundamento de la ontología, descubriendo que las leyes lógicas son también leyes ontológicas.

Pero es difícil liberar a la fenomenología de su fuerte carga idealista, por lo que la especulación última de Husserl termina estableciendo el principio de la conciencia inmanente, de que el Yo es cierto en sí y permanece tal aún puesta entre paréntesis su relación a la existencia de los seres del mundo. Este Yo trascendental, cuya expresión primera fue el *Ich denke überhaupt* de Kant, se resiste a toda trasposición metafísica, y sólo puede conducir al antropocentrismo, a una posición del ser a partir de la conciencia y de la objetividad a partir de la subjetividad, en el sentido de la ontología fenoménica que construye el existencialismo.

METAFISICA Y FENOMENOLOGIA

En efecto, la corriente existencialista viene derivada de la fenomenología de Husserl (remotamente de la de Hegel), en extraña mezcla con los mitos de la nada y el superhombre de Nietzsche y los análisis de la angustia de Kierkegaard, y bajo la instancia superior del retorno al ser. Heidegger afirmaba proceder con método fenomenológico, y que la fenomenología era para él un método para llegar a lo que consideraba como el verdadero objeto de la filosofía: el ser del existente.

Su punto de partida fue la especulación semántica sobre los vocablos griegos del fenómeno y la verdad. Aquél significaba lo que aparece: *phainómenon*, el aparecerse o manifestarse de algo. Pero esto que aparece, se manifiesta, se manifiesta o se revela ~~o~~ el *ser* mismo en su manifestación. Este mismo ser en cuanto desvelarse era significado por los griegos como la verdad: *alétheia*, lo no-oculto, que estaba escondido y que aparece. El fenómeno en su significado originario se debe pues entender como el ser mismo que se manifiesta o aparece en el objeto, el ser a cuya esencia pertenece el ser verdadero o la verdad, porque es el desvelamiento de lo real a través de lo que aparece. El fenómeno o aparecer remite a lo que es y puede aparecer; de lo contrario sería una apariencia engañosa, no verdadera.

Este primer análisis constituiría una buena entrada a la metafísica si se aplicara a la indagación del ser descubierto la única vía de penetración al ser como tal, es decir, la facultad inteligible, sola aprehensiva del ser en su inmaterialidad, o desprovista de sus fenómenos fugaces del espacio y temporalidad. Pero el método fenomenológico de Heidegger (o de Jaspers y Sartre) y su principio de la inmanencia de la conciencia obstruyen el camino a la penetración inteligible del ser en sí. El desvelamiento del ser se define por la presencia del mismo en el sujeto pensante, que es el existente humano. La presencia del ser es siempre presencia a la conciencia del hombre, relación mutua del ser al existente que es el *Dasein* humano, puesto que el ser sólo aparece en ese existente humano, y se hace actual por su conciencia. El ser, que es en el modo de existencia, es el hombre. Los otros seres son, pero no existen, sentencia Heidegger.

De ahí que el ser, los otros seres, queden confinados en la esfera del existente humano, como el verdadero *Dasein* de los seres. Cualquiera que sea el modo de realidad que Heidegger atribuya a los otros seres, sólo son considerados como un caos óntico sobre el que el *Dasein* proyecta la luz ontológica de existencia inteligible, puesto que crea en ellos su sentido y su verdad de seres. El ser, en realidad, sería

el mundo mismo como *Da del Dasein*, como el lugar donde brilla la luz del Ser.

Por otra parte, el método fenomenológico ha reducido los análisis de Heidegger a los aspectos fenoménicos o empíricos de la existencia, sin penetrar en el fundamento ontológico del ser. La analítica existencial sólo ha descubierto el existente humano como ser-en-el-mundo, inmerso en la temporalidad y la historia, ser angustiado, encerrado en la dimensión espacio-temporal y sin apertura a la verdadera Trascendencia, es decir pura contingencia y caducidad, arrojado en el mundo y abocado a la muerte, a la nada del ser.[?] Heidegger no ha resuelto el problema, planteado en múltiples tentativas, sobre la fundación del ser, es decir cuál es el fundamento ontológico del ser de los entes, que es el mismo planteado por Jaspers en el "esclarecimiento de la existencia", suprema pregunta de su metafísica. Los supuestos kantianos y fenomenológicos de su reflexión filosófica le han vedado elevarse al Ser trascendente y eterno, porque el ser le aparece como algo enteramente condicionado al tiempo, sin alguna dimensión supratemporal. El hombre queda por todo su ser inmerso en la temporalidad y caducidad, sin apoyo alguno que le permita dar el salto desde lo relativo y perecedero del existir temporal y mundano al Ser absoluto y sustraído al tiempo.

El pensamiento humanista de Heidegger se encierra además en el círculo idealista, del cual no le es posible salir en fuerza de su concepto fenomenológico del ser como presencia. Con ello continúa en el horizonte de la corriente moderna que piensa el ser en función de su aparecer. El ser de Heidegger no es ciertamente producto de la conciencia como en Hegel; pero se hace en acto en cuanto "es por la conciencia", por cuanto es "ser presente" por un existente de naturaleza particular cual es el existente humano. Se comprende por tanto que el ser entendido como "presencia", como "ser por la conciencia" se reserve a la existencia del hombre. En el pensamiento moderno, el conocimiento no se interpreta como relación de la conciencia al ser, sino que la conciencia pretende sustituir al fundamento y contenido de la relación misma; la conciencia es puesta como subjetividad centrada en sí y desligada del existente real, separando la conciencia del ser para restablecer después la propia relación al mundo en función de la misma conciencia.

Se desprende, en consecuencia, que los intentos del último Heidegger y de Jaspers para edificar una metafísica del ser, no han pasado de la esfera de una *onto-fenomenología* o de una ontología intracósmica, centrada además en la conciencia existencial del hombre como fundamento del ser. Los supuestos existencialistas no permiten explicar la estructura ontológica del ser en sí, ni la diferencia entre el ser y los existentes, ni menos el fundamento último del ser en común

y de los seres participados en el Existente por sí y único Ser fundamente. Heidegger y Jaspers han tenido no obstante el mérito de centrar la reflexión filosófica hacia el problema del ser, pues el "olvido del ser" significa según sus declaraciones la desviación fundamental del pensamiento moderno. Mas la filosofía del ser existencialista, basada asimismo sobre el principio de la inmanencia y el análisis fenomenológico, tampoco puede llegar al descubrimiento del ser de la metafísica, cuya resolución definitiva es el ser por sí y Acto de ser en plenitud¹.

METAFISICA ANTROPOCENTRICA

Hemos de referirnos finalmente a los intentos actuales de parte de algunos filósofos católicos de construir una "metafísica antropocéntrica", como metafísica del hombre y metafísica del ser del mundo y de Dios centrada en el existente humano, bajo la inspiración netamente heideggeriana y que recoja toda la aspiración del pensamiento moderno hacia una visión constitutiva de la realidad desde la inmanencia de nuestra subjetividad.

Pero en esta preocupación antropocéntrica de la moderna Escolástica se advierten dos corrientes distintas. Muchos neotomistas intentan simplemente renovar la filosofía perenne en diálogo abierto con los modos del pensamiento actual, acercándose en lo posible a sus posiciones para una mejor comprensión del mismo. Por ello reestructuran de diversos modos sus cursos filosóficos con nuevas formas de exposición, con lenguaje y terminología actuales para hacer más accesibles las doctrinas tradicionales a la mentalidad moderna. Hablan profusamente de análisis fenomenológicos, de dialéctica del ser y hasta de una fenomenología de la existencia como propedéutica de la verdadera ontología metafísica. Y sobre todo se esfuerzan por sistematizar las ciencias filosóficas desde el hombre y en una dirección marcadamente antropocéntrica². Incluso otros presentan la antropología metafísica,

¹ Véase especialmente sobre esto los trabajos de CORNELIO FABRO, *Tomismo e Pensiero moderno*, Roma, Università Lateranense, 1969.

² Así, el *Curso de Filosofía* redactado por los profesores del Instituto Católico de París, el nuevo *Cours de Philosophie* de Lovaina, las *Institutiones* de los profesores jesuitas del Colegio de Pullach, la *Nouvelle Initiation Philosophique* bajo la dirección del dominico F. Gaboriau, de la misión de Francia, las *Elementi di filosofia* de S. Vanni Rovighi, el tratado *De Homine* del profesor L. Bogliolo, que comprende gran parte de la filosofía, y otros que son analizados y debidamente justipreciados por G. PERINI, "Crisi e rinnovamento della Filosofia scolastica", *Divus Thomas* Piac. 1969, p. 456-500. Otras obras de buenos autores católicos, como las de J. M. RUBERT CANDAU, *La realidad de la filosofía. I. La vida fenomenológica. II. El ser y la metafísica* (Madrid C.S.I.C. 1961, 1969) y M. VALENTINO FERRARI, *Dalla fenomenologia pura alla Trascendenza assoluta* (Roma, 1968) se basan en una interpretación benévola de Husserl y en una concepción más amplia y común de la fenomenología. Así en su obra, el P. V. Ferrari desarrolla una original manera de réplica a Husserl, justamente por el método fenomenológico puro, o de atenerse a la experiencia presente y de las viven-

o "determinación esencial del hombre" según Santo Tomás, como respuesta cumplida a los problemas planteados y no resueltos por el existencialismo de Heidegger y Jaspers sobre la situación-límite del hombre en el Cosmos y síntesis de todo el Universo o Microcosmos, que da sentido al ser abierto a la Trascendencia ⁸.

Estos autores mantienen la integridad sustancial de la filosofía tomista si bien con algunas concesiones en la recta ordenación del sistema y otros puntos de vista cuestionables. Y su empeño es laudable al dar una orientación antropocéntrica al conjunto del saber filosófico. No cabe duda que también para Sto. Tomás el hombre goza de una posición central en el Universo y más aún en el seno del saber filosófico: Como *sujeto* de la ciencia, todo el saber de las cosas existe en él y se tiene sólo por la conciencia humana; desde el punto de vista ontológico, es puesto como "horizonte entre las criaturas materiales y las puramente espirituales", o "en el confín de la eternidad y del tiempo", que dice Sto. Tomás ⁴; desde el punto de vista cognoscitivo, su alma *est quodam modo omnia* y su inteligencia "se extiende hasta el infinito", teniendo virtud para elevarse a la Trascendencia infinita ⁵; y en el orden práctico, él es señor de todos los seres inferiores, y puede disponer de ellos.

Pero esta orientación antropocéntrica nada tiene que ver con el "antropocentrismo" del pensamiento moderno, desde Descartes y el idealismo hasta el existencialismo, que concibe la filosofía y todo el orden del ser teniendo como comienzo y lugar central el hombre.

Tal es el antropocentrismo que quieren introducir algunos filósofos católicos, los cuales intentan construir una metafísica antropocén-

cias del "mundo de la vida" como fundación de toda la filosofía, incluso mediante la aplicación de la "epoché" (en sentido cartesiano de la duda metódica), o suspensión de todas las certezas que el hombre se ha construido, es decir, en una actitud de *niño*, que llega a la vida sin prejuicios. En tal actitud, se esfuerza por descubrir con largas y originales descriptivas y por análisis fenomenológico radical, todas las nociones y datos fundamentales de la filosofía realista: desde el yo permanente y sustancial distinto de los datos o estados, hasta el ser de los otros, como distinto de sus apariencias y accidentes, prosiguiendo por los conceptos metafísicos de unidad, multiplicidad, relaciones universales, causalidad y hasta el carácter de causas segundas de los seres por participación y, por fin, el proceso metafísico hacia Dios.

Mas todo ese despliegue metafísico sacado de la fenomenología pura patentiza que su método reductivo no es el de Husserl, y que éste ha entendido y practicado la reducción es un plano idealista, de suspensión de todas las realidades existentes, quedándose sólo con lo objetivo en una esfera "trascendental", como proyección del yo o autoconciencia, de la cual es incapaz de salir. Tal método, si es suspensión de todos los datos reales —o de experiencia—, no puede luego trascender lo subjetivo ni pasar a la realidad.

³ Así, Ivo STIPICIE, *Die Grenzsituation des Menschen und seine Existenz. Zum Wesensbestimmung des Menschen nach Thomas von Aquin*, Friburgo, Suiza, 1967. Cf. T. URDÁNOZ, "Situación límite del hombre y su existencia en dimensión de trascendencia", en *Estudios filosóficos*, 1969, pp. 285-306. Pero ya antes se había presentado la metafísica del hombre según las doctrinas de S. Agustín y Sto. Tomás como respuesta verdadera a las cuestiones del existencialismo en la hermosa obra de J. ITURRIOZ, *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica*, Oña, Burgos, 1943.

⁴ *Cont. Gent.* II c. 68; III c. 61.

⁵ *Summa Theol.* I q. 16 a.3; I q. 76 a.5 ad 4; *Cont. Gent.* I c. 43.

trica como nueva interpretación de la doctrina de Sto. Tomás al menos en cuanto a “la forma de su pensamiento” o principio inspirador de su sistema, cuando es bien notorio que la inspiración directa de dicha teoría viene de Kant, Hegel y Heidegger. El inicio de dicha corriente de conciliación de la filosofía del ser tomista con el principio moderno de la inmanencia se remonta a Maréchal que ya había introducido el principio trascendental kantiano en la explicación de la gnoseología. Y la especulación principal se debe a Rahner, seguido de otros y que obtuvo una exposición sucinta y bien explícita en la obra de su discípulo J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*⁶.

Ya estos teóricos hacen suya la acusación que Heidegger lanzó a la metafísica antigua, nacida del pensamiento griego: Que la filosofía helénica reflejaba un puro *cosmocentrismo*, en cuanto que su concepción del ser, y de todos los seres, era tomada de la objetividad cósmica, de la “presencia cósmico-natural” de los seres en la realidad espacio-temporal. Así la metafísica clásica, dirigida al ser real objetivo, habría olvidado el verdadero ser humano como subjetividad. El hombre quedaría apresado como “objeto”, como un “fragmento del mundo” en la realidad cosificada. En cambio, Sto. Tomás habría iniciado —no en el contenido material, sino en la forma del pensamiento— la dirección *antropocéntrica* desarrollada por la filosofía moderna. Según esta visión antropocéntrica, el ser humano es el aparecer fenoménico de la conciencia trascendental del hombre, y por ello se da exclusivamente como el acontecer del ser del hombre. El ser por lo tanto se agota en su manifestación en la subjetividad humana, en el Ser del existente que es el *homo* como *Dasein* o existencia. La cuestión del ser y la cuestión del hombre forman una unidad originaria, dice Rahner. Por consiguiente, la entera metafísica está incluida en la antropología existencial que se desarrolla como una analítica del hombre en su situación temporal.

Por este nuevo “giro copernicano” o “epocal” que proclaman Rahner y Metz desde el cosmocentrismo griego al antropocentrismo cristiano y de la “época” moderna como iniciado por Sto. Tomás, ya todos los problemas metafísicos quedan resueltos, puesto que la verdad del ser del ente humano no se precisa en contenidos y estructuras inmóviles, sino en el hacerse ininterrumpido de la conciencia

⁶ K. RAHNER, *Geist in Welt*, Leipzig, 1939; 2ª ed., Munich, 1964, tr. esp. *Esíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1963; Id., *Hörer des Wortes. Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie*, Munich, 1941; 2ª ed., 1963; ver. esp. *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1967. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, Munich, 1962; vers. esp. *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, 1971. Defienden la misma teoría de la nueva metafísica antropocéntrica como expresión del pensamiento de Sto. Tomás diversos autores alemanes como E. CORETH, H. KRINGS, J. B. LOITZ, M. MÜLLER, L. OEING-HANHOFF, G. SIEWERTH, B. WELTE. Las breves indicaciones aquí expuestas están tomadas de la obra citada de Metz.

según los componentes variables de la situación temporal. Así, la concepción del *ser* antropocéntrica no se hace según el modelo cosmocéntrico de un objeto o cosa que esté fuera o delante de la propia concepción, sino que el ser es "subsistente" en la medida que es "consciente" en la autoreflexión humana. La subjetividad del pensamiento humano es el lugar de la manifestación del ser, que lo exhibe en sí misma. Y la ontología es pura y simplemente antropología, por la identidad del ser y del pensamiento en que se manifiesta y subsiste. La *sustancia* no ha de proyectarse a una pretendida presencia estático-cósica de la naturaleza, sino que es lo subsistente de la subjetividad humana que "deviene" tal en virtud de su libre autodeterminación, siendo el devenir no algo añadido sino lo que le conduce a la propia realidad subsistente.

En la misma "radicalidad" ha de entenderse la concepción "tomasiiana" del ser del *mundo*, según este giro antropocéntrico "iniciado", aunque sólo formalmente, por el Aquinate. Es decir, no como realidad objetual o cóscica distinta, del hombre, sino desde su subjetividad trascendental, como formando parte de la constitución ontológica del devenir humano. El "ser fuera de sí" mundano es la única manera de que el hombre pueda "ser en sí" y rasgo fundamental de su constitución ontológica. Porque ser hombre significa subjetividad ex-stática, es decir, implicando un cierto extrañamiento de sí. "Ambos, hombre y mundo, se hallan sintetizados a priori en el ser único del hombre". Y el mundo "es", en cuanto morada de la presencia real del espíritu humano ex-stático. El mundo es un concepto complementario del hombre, señala Rahner. De igual manera, el cuerpo humano queda absorbido en unidad radical con el alma. El hombre real es, todo él, anímico y todo él somático, todo él subjetividad y realidad mundana. El hombre es, concretamente, la realidad única del "ser en sí" del alma, en cuanto ésta sólo es real en el real "ser fuera de sí" de la materia en cuanto cuerpo. Toda la realidad corporal se concibe como la realidad producida informantemente por el alma, por lo que su realidad corporal radica dentro de la realidad única de su subjetividad.

Tampoco el conocimiento del *ser de Dios* (que Metz lo designa con la noción de Trascendencia) escapa a esta concepción antropocéntrica del ser, sino que viene inserto y radicado en él. Desde luego, se rechaza de nuevo la concepción objetivista que coloca a Dios como un ser supremo, como un ser cósicamente presente al lado, o por encima de todos los otros seres que se hallan en dependencia causal de él. La iluminación (conocimiento) de la trascendencia acontece al modo de una auto-iluminación de la comprensión de los seres, que es la autoiluminación trascendental del ser humano. La representación de Dios se produce como autorepresentación del hom-

bre en su propio trascenderse interior, o en el *excessus* que lo constituye en su subjetividad cognoscitivo-volitiva. Porque trascendencia y objetividad forman la estructura completa del ser humano, y esta trascendencia —como un encontrarse el hombre por encima de sí mismo— está siempre abierta en su misma subjetividad. Por ello, “todo auto-conocimiento del hombre incluye a Dios, toda auto-realización del hombre tiende a Dios”, sostiene Metz que por fin define la trascendencia divina como “la subjetividad de la subjetividad del hombre”, en el sentido de que dicha trascendencia nunca es concebida como un ser, sino como principio interior y horizonte de esa auto-realización cognoscitiva y libre que define la existencia del hombre.

Así se “clarifica” la concepción de Dios en la nueva metafísica antropocéntrica del ser. Concepción que fluctúa en Metz entre un ontologismo y una inmanente experiencia de lo divino a estilo modernista, que sólo por falta de lógica escapa a la negación del Dios trascendente. En todo caso, el nuevo planteamiento “radical” de la “trascendencia” divina, como simple término del trascender del hombre, profesa un puro agnosticismo respecto del ser de Dios y sus atributos o “contenidos conceptuales” por la vía de metafísica natural. Dios es proclamado por Rahner el Desconocido libre y simple “principio” del objeto metafísico, en el sentido de horizonte envolvente y correlativeado en todo conocimiento del ente como condición de la posibilidad de un ente que es finito.

La nueva metafísica de la subjetividad trascendental se prosigue después por estos autores como fundamento de una hermenéutica propia de la divina revelación y se prolonga por tanto como teología fundamental que es a su vez una antropología. Prescindimos en esto de toda indicación. No hay que decir que se acentúa en ella el principio de la inmanencia. La auto-revelación de Dios deberá aparecer en el modo de ser de la subjetividad. Dios se revela en ella en cuanto revela al hombre en su propia auto-comprensión del ser. Se trata además de establecer la inmanencia mutua de gracia y naturaleza, de revelación y razón, de acto filosófico y teológico en la unidad total de la subjetividad histórica del hombre.

El empeño principal de Metz es mostrar que la nueva dirección antropocéntrica constituye “la forma del pensamiento cristiano”, porque el antropocentrismo refleja el espíritu de la revelación bíblica y corresponde a las exigencias filosóficas del cristianismo. Que este viraje iniciado en la filosofía por Sto. Tomás frente al objetivismo cosmocéntrico del pensamiento griego, ha sido realizado por las filosofías de la época moderna, desde la doctrina del autoconocimiento de Descartes, la concepción del Cusano, los idealismos de Malebranche y Berkeley, la subjetividad monádica de Leibniz y la existencial de Pascal hasta (flpor fin!) el sujeto trascendental de Kant reelabo-

rado y superado por Fichte, Schelling y Hegel, y por otro lado de Kierkegaard y Nietzsche, de los cuales se llega a la fenomenología trascendental de Husserl y a la filosofía existencial de Heidegger.

A todos estos filósofos se remite Metz en largo párrafo como representantes de la nueva metafísica antropocéntrica que ha tratado de exponer. Por su propia confesión ya se presenta tal sistema como un tipo de *idealismo*, revestido con los modos del pensamiento existencialista de Heidegger e inspirado también por la fenomenología de Husserl. Por ello podría ser también calificado de idealismo empirista o fenoménico, ya que Rahner recalca la conversio ad phantasmata como principio de la objetivación o presencia inteligible de los seres en la autoconciencia del existente humano; y que el carácter espacio-temporal del conocer humano, siempre inmerso en el fenómeno sensible, pertenece a la estructura intrínseca y esencial de este conocer, identificado con el ser en sí y en el mundo, o revelación del espíritu en la esfera fenoménica del mundo.

Hemos de responder que este idealismo intracósmico no cabe ser presentado como forma del pensamiento cristiano, que por definición es teísta y teocéntrico en su mediación cristocéntrica. Y el ser trascendente de Dios apenas entra en dicha concepción como esfera envolvente o condición posibilitante del *Sein* reducido al *Bei-sich-sein*, esto es, a la subjetividad cognoscente del hombre. Con tal concepción inmanente sólo cabe llegar al *fideísmo* respecto del conocimiento de Dios.

Es asimismo intolerable que tal metafísica antropocéntrica se presente como verdadera interpretación de la metafísica de Sto. Tomás. La nueva hermenéutica del Aquinate ya ha sido duramente criticada por los neotomistas como desprovista de todo fundamento y verdadera "resolución-disolución de la metafísica en antropología"⁷. Los textos son arbitrariamente interpretados, truncados y desgajados de su propio contexto y entendidos según categorías del moderno pensar existencial, enteramente extraño al sentido literal y objetivo de los mismos. Pero los nuevos intérpretes ya manifiestan suficientemente que no tratan de indagar el significado histórico de los contenidos materiales de la doctrina del Angélico. Esto no les interesa, ni hacer labor alguna de comentaristas. Intentan sólo descubrir, por encima de sus enunciados doctrinales, y aún contra la letra de los

⁷ C. FABRO, "Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica. La risoluzione-disoluzione della metafísica nell'antropologia, en *Divus Thomas* Piac. 74 (1971), pp. 287-338 y 423-465. El profesor Cornelio Fabro se remite a la crítica anterior de Rahner efectuada por el especialista en estudios hegelianos, B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentiellen Anthropozentrik*, Freiburg i. Br., 1967, el cual llama al intento de Rahner "destrucción de la metafísica tomista que pone en crisis el pensamiento católico" y señala como fuentes de la nueva teoría Kant, Hegel y Heidegger. Véase también A. LOBATO, "La metafísica dell'uomo nella filosofia contemporanea", en *Sapienza*, Nápoles, 1969, pp. 357-406.

mismos, la nueva mentalidad o "forma de pensamiento" vuelto únicamente hacia el ser del hombre y de su conciencia o subjetividad empírica, que es la forma del pensar trascendental moderno, y que suponen sin motivo alguno originada en el Doctor común de la Iglesia, para dar a esa inversión antropológica e inmanente de la metafísica del ser una apariencia de pensamiento cristiano. No tratan de indagar lo que el Maestro común dijo, sino lo que, según ellos, hubiera dicho en la situación de la filosofía actual, de signo subjetivista e idealizante. Pero no se puede imponer a Sto. Tomás tal ideología sin extorsión completa de su pensamiento, por lo que la conciliación entre ambos resulta imposible⁸.

CONCLUSIÓN

Hemos intentado esbozar en este *excursus* las diversas etapas y vicisitudes del pensamiento metafísico y fenomenológico, la confrontación entre ambos, la posible conciliación entre metafísica y fenomenología. El resultado parece ser que existe una disociación entre los dos métodos, que son dos campos distintos de investigación filosófica, que no se pueden integrar en una metafísica fenomenológica que sería siempre espúrea, que el estudio fenomenológico o de los hechos empíricos deja siempre el campo abierto a una comprensión inteligible de la realidad transfenoménica que se eleve al conocimiento de la Trascendencia.

Asimismo parece consecuencia obvia que la auténtica metafísica no se puede construir sino sobre los supuestos del realismo aristotélico-tomista, que parte de la experiencia de las cosas reales y sensibles, para racionalizar esta experiencia y descubrir por vía de aprehensión abstractiva intelectual (ya que el *intellectus intus legit*, penetra en

⁸ El desinterés por la doctrina de Sto. Tomás y la poca consistencia de la nueva teorización se muestra en que el propio J. B. METZ, expositor más audaz de la misma, al poco tiempo abandonó y criticó la tal "moderna filosofía trascendental, personal y existencial", como no apta para fundamentar su nueva teología secularizada del mundo o teología política que expone en *Theologie der Welt*, Munich, 1968; tr. esp. *Teología del mundo*, Salamanca, 1970. Porque aquella "filosofía-teología existencial-antropocéntrica" ha dado carácter privado e individualista al problema existencial de la salvación del mundo y es declarada "inauténtica a la dimensión social de la predicación cristiana", que es reducida a un mensaje interior para cada individuo, siendo así que la existencia humana en la experiencia del mundo "se efectúa en el horizonte del co-ser interhumano, del ser conjuntamente entre los hombres". Su visión futurista de la historia mundana, que siempre se realiza en el futuro, se perfila en la perspectiva marxista (siempre, naturalmente, como exigencia de la esperanza escatológica cristiana) de una transformación práctica del mundo por la actividad humana, no en la línea de la contemplación especulativa de la existencia, como aquella filosofía hace. Por eso es base de la teología política que hace consistir el vivir del cristiano en una crítica o lucha para destruir las estructuras sociales del presente, en continuo afán de nuevas formas sociales hasta construir el futuro paraíso en el mundo. Es de presumir que también acepte los supuestos del realismo materialista de esta *proxis* marxista, orientada a la futura sociedad, dejando a un lado aquel idealismo existencial.

el interior de los fenómenos) el ser y las sustancias con sus relaciones, subyacentes en los datos empíricos, e indagar por el razonamiento sus principios y causas supremas del ser de los existentes. Que la metafísica *perennis* es también una filosofía existencial, distinta de los existencialismos vueltos sólo al ser de la conciencia humana encerrada en la esfera fenoménica espacio-temporal.

Se trata por tanto de rectificar esas inflexiones o “giros copernicanos” que desde Kant vienen dándose a nuestro conocimiento, clausurándolo en los límites estrechos de lo fenoménico y de la conciencia “trascendental,” y ponerlo de nuevo en pie, en su posición recta de intencionalidad hacia el objeto. Y que así sea reconducido el pensamiento a la verdadera y única metafísica, que siempre será aquella *perennis* construida por Sto. Tomás y cultivada por los siglos en la Escolástica como forma del pensamiento cristiano. Sólo así se superará “la oscuridad especulativa” y “el estado de incertidumbre metafísica” en que, como tantas veces lamenta Pablo VI, sufre y se disgrega el pensamiento moderno⁹.

TEÓFILO URDÁNOZ O. P.

⁹ PABLO VI, “Alocución del 11-XI-1973”, en *Ecclesia*, n. 1.688 (24-XI-73), p. 5: “Si el Espíritu Santo... nos quiere enseñar todas las cosas cuyo conocimiento es indispensable para nuestra vida, entonces el pensamiento moderno saldrá de la oscuridad especulativa en que ahora se encuentra, superará el estado de incertidumbre metafísica en el cual sufre hoy y se disgrega, volverá a adquirir confianza en su propia capacidad cognoscitiva, encontrará otra vez el gozo del análisis y síntesis”.

ANTROPOLOGIA TOMISTA Y ANTROPOLOGIA ACTUAL

I. INTRODUCCION

Al querer exponer la Antropología de Santo Tomás caben dos actitudes: una, más simple, es ceñirse a su pensamiento explícito, a los resultados de su reflexión filosófico-teológica sobre los datos de la divina Revelación, Santos Padres, Magisterio Eclesiástico, teólogos y filósofos anteriores y coetáneos, datos empíricos o presupuestos de su tiempo. Pero cabe otra actitud más compleja, prospectiva: ver las grandes líneas antropológicas de Santo Tomás proyectadas sobre el problema del hombre tal como lo tenemos planteado hoy día. Puestos en este momento "in via iudicii", después de hecha la confrontación, pienso que esta segunda actitud es preferible: Primero, porque los presupuestos y planteamientos con que se encontró Santo Tomás siguen siendo atendibles en su mayor parte para nuestro momento histórico; segundo, porque la mayor parte de las respuestas de Santo Tomás tenían, en mi estimación, valor científico metahistórico; tercero, porque de este modo nos será más fácil apreciar en qué modo y medida el pensamiento de Santo Tomás nos ayudará hoy a profundizar en el tema del hombre tal como se presenta ahora.

Atendiendo a las exposiciones tomistas, hemos de tener siempre en cuenta que Santo Tomás, por vocación y ocupación preferente en su quehacer científico es, ante todo, teólogo. Distinguía netamente la Teología de la ciencia de la Naturaleza (a la que pertenece la Psicología o tratado De anima), y en los últimos años escribía distintamente comentarios a los libros *De generatione et corruptione* de Aristóteles y a las Epístolas de San Pablo. Pero sus grandes trazados antropológicos, incluso de orden filosófico, se encuentran en la *Suma Teológica*. Esta intención teológica le obliga a delimitar el tema *De Homine* a sus áreas superiores, abiertas al sobrenatural¹. La antropología biológica y la genética, por ejemplo, no tenían por qué preocuparle mayormente, ni los datos empíricos de la época le hubiesen servido gran cosa. Ello quiere decir que su concepción del

¹Cfr. I P., prol. qq. 75, 78, 84.

hombre aspira a responder, *gnoseológicamente*, a los datos y sugerencias de la Sagrada Escritura, Santos Padres, Magisterio Eclesiástico (especialmente a los Concilios cristológicos del siglo V, tan densos en datos antropológicos, y al reciente IV Concilio de Letrán) y a la crítica más depurada del haber filosófico de su tiempo; y, *finalísticamente*, a desentrañar la singular dignidad del hombre como imagen de Dios². Si su propio genio filosófico, estimulado por la lectura de los autores greco-romanos y árabes y de los escritores eclesiásticos de la Alta Edad Media y por el ambiente intelectual del siglo XIII, le llevó a la elaboración de un sistema antropológico bien definido en sus líneas generales, en ello no podemos menos de ver el dinamismo intelectual de la fe operando en el discurrir de una *antropología cristiana*.

Atendiendo, por otra parte, a los planteamientos antropológicos actuales, las cuestiones sobre el hombre pueden encuadrarse así:

I) Sobre su *origen*:

- A) Individualidad observable: ontogénesis humana (antropología biológica).
- B) Racial o de grupos humanos (antropología etnológica).
- C) De la Humanidad: filogénesis humana (datos e hipótesis sobre el origen de la especie humana: monogenismo, poligenismo, evolución, creación).

II) Sobre su *naturaleza*:

A) Su estructura *física*:

- a) Constitución específica y constitución individual (biotipología):
 - 1) Congénita o heredada.
 - 2) Adquirida o modificada.
- b) Funciones y facultades:
 - 1) Biológicas y motoras.
 - 2) Psicofísicas sensoriales y emotivas.
 - ③ Espirituales intelectivo-volitivas.

B) Trasfondo *metafísico*:

- a) Espiritualidad y transcendencia del alma o espíritu;
- b) Heteronomía moral y religión.

² Cf. Prol. de I-II.

III) Sobre sus *productos*:

- A) Inmanentes: automatismos de comportamiento, hábitos mentales artísticos y científicos, virtudes y vicios.
- B) Transcendentes y objetivados: sociedad, lenguaje, técnica, instituciones, civilización, historia.

IV) Preformación del *futuro*: futurología.

Antes de entrar en cuestión debemos hacer una *precisión terminológico*.

"Antropología" significa, *etimológicamente*, tratado o ciencia del hombre. La palabra griega *ánthropos* (de *áner-ops* = cara o aspecto de varón) parece significar al hombre por aquello que más claramente lo revela: la cara o mirada. Cosa parecida ocurre con la palabra *prósopon* (de *pros-ops* = para la voz o lenguaje), a que corresponde la palabra latina *per-sona*, que originariamente significó careta sonora (= megáfono) de uso teatral, pero que luego significó al locutor o personaje representado, y, finalmente, a todo hombre, que es lo más digno de este mundo. Tanto *ánthropos* como *prósopon* connotan etimológicamente dignidad. Santo Tomás tuvo conciencia de este proceso significativo de "persona"³.

De esta inducción resulta que decir que *el hombre es persona* no clarifica semánticamente la condición del hombre más allá de su especial dignidad.

La significación *usual* de "antropología" comenzó siendo más reducida que la etimológica.

a) Primariamente significó una ciencia parcial del hombre. O. Cassman escribió en 1594 una *Psicología antropológica*; Kant, una *Antropología en sentido pragmático* (1798), sobre "qué es el hombre", y a la cual se reduciría toda la filosofía; Hegel llama *Antropología* (1817) a la primera parte de la Filosofía del espíritu subjetivo; Feuerbach pretendía (1841) reducir la teología a *Antropología*; Gioberti distingue (1846) una *Antropología revelada* como ciencia de lo superinteligible.

b) En la segunda mitad del siglo XIX la *Antropología* se limitó al estudio de los orígenes y evolución de la Humanidad y de sus grupos con sus peculiares características (= Paleantropología, Etnología, etc.).

c) Actualmente la Antropología se entiende en sentido más global, correspondiente a su etimología de ciencia del hombre, pero entonces se divide y subdivide en diversos estudios regionales de es-

³ S. TOMÁS, I, 29., § ad 2; II-II, 183, I; *De Pot*, 9,3 ad I; *I Sent.*, d. 23, q. I, a. I.

pecificidad científica más o menos definida, de modo que resultan tantas antropologías como ciencias que versan sobre el origen, constitución, actividad y destino del hombre: *Antropología Biológica* (con inclusión de Bioquímica Humana, Genética, Paleantropología, Etnología...), *Antropología Cultural*, *Antropología Social*, *Antropología Filosófica* (con o sin la Psicología y la Ética), *Antropología Teológica*.

A este nivel de precisión terminológica ya surge el problema de la especificidad de todas estas ramificaciones del tronco genérico de la Antropología, y muy concretamente el de la especificidad de la Antropología Filosófica respecto de las otras antropologías "científicas", y el de la legitimidad de las llamadas "antropología metafísica" y "antropología teológica"; cuestiones debatidas ya en parte en la primera mitad de este siglo en torno a las relaciones entre Psicología Racional o Filosófica y la Psicología Experimental o Científica, entre la Metafísica General u Ontología y la Metafísica Especial (Psicología-Cosmología), entre la Ética Cristiana y la Teología.

Concretándonos a los *tratados antropológicos de Santo Tomás*, él no usa el término "antropología" en su obra⁴; titula *De homine* el amplio tratado dedicado al hombre en la Primera Parte de la Suma Teológica (qq. 75-102), que se prolongará, en el aspecto psicológico-moral a lo largo de toda la Segunda Parte de la Suma Teológica, que es *De actibus humanis* (I-II, q. 6, prol.) y *De principiis humanorum actuum* (I-II, q. 49, prol.), y, en el aspecto teológico-metafísico, en la Tercera Parte, *De Deo facto homine* y *De fine immortalis vitae* (III, prol.).

No obstante el gran número de cuestiones antropológicas en sus obras, la antropología de Santo Tomás no es ni pretendió ser completa, aún en los aspectos accesibles a un antropólogo del siglo XIII. En la Suma Teológica se estudia al hombre con intención teológica, que da preferencia, aunque no rigurosa exclusividad, a la parte anímica y a las facultades superiores del hombre en que se realiza la vida teológico-moral y se verifica la imagen dinámica de Dios, como advierte expresamente Santo Tomás en los prólogos a las cuestiones 75 y 84 de la Primera Parte, y a la cuestión 6 de la Prima Secundae⁵.

⁴ Usó el término, de similar derivación "anthropomorphita", con que Tertuliano había designado a los herejes que concebían a Dios con figura de hombre (II-II, 188,5; I C.G., c. 20).

⁵ "Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam (1,75, prol.).

"Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivae partis ad considerationem morali scientiae pertinent: et ideo in Secunda Parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur" (I, 84, prol.).

"Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum, postquam

La antropología biológica y grandes regiones de la antropología cultural y sociológica no pueden menos de ser elementales en Santo Tomás por penuria de recursos empíricos o científicos y por delimitación programática. En cambio en el aspecto psico-metafísico y teológico la antropología tomista ofrece profundidad, consistencia, amplitud y matizaciones bien logradas, quizá definitivas como cuadro sistemático, siempre abierto a nuevos hallazgos e integraciones.

II. COMPOSICION ESENCIAL DE MATERIA Y ESPIRITU

La tesis de la composición esencial de cuerpo y alma, transcendentemente correlativos, constituyendo un todo esencialmente unitario e individual, es la verdad clave de la antropología tomista. Ni angelismo, ni materialismo, ni armonía preestablecida, sino unidad esencial de composición, que va desde el substrato bioquímico y genético, específicamente humano e individual, hasta las actividades periféricas sensoriales y afectivas. Sin embargo el alma humana no es una emergencia o resultado evolutivo de la materia, como tampoco la inteligencia es un estado evolutivo de la imaginación, ni el amor espiritual es una sublimación de la sensualidad; sino que el orden es el inverso, el de participación: el alma se participa en el cuerpo, al que comunica especificidad humana y existencia (no en el sentido de preexistencia temporal posteriormente encarnada, sino de prioridad formal) y por el que se delimita e individualiza; al que trasciende, sin embargo, como espíritu, sin estar condicionada totalmente por él en el subsistir posterior y en las actividades superiores del espíritu. Por tratarse de una unidad esencial de composición, el todo que es el hombre supone una complejidad estructural orgánica proporcionada a la compleja participación del alma en sus facultades anímicas.

Sin pretender recopilar todos los textos de Santo Tomás al respecto, transcribo algunos suficientemente indicativos:

“El alma humana está en el confín de las criaturas espirituales y corporales”⁶. “Si la substancia intelectual se une al cuerpo, no sólo como motor, como pensó Platón, ni comunica con él solamente por las imágenes sensibles, como dijo Averroes, sino como forma; sin embargo el entendimiento con que entiende el hombre no es una preparación en la naturaleza humana, como dijo Alejandro, ni la complexión, como pensó Galeno, ni la armonía, como pensó Empédocles, ni es cuerpo, ni sentido o imaginación, como dijeron los antiguos; se sigue, por tanto,

praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem” (I-II, prol.).

⁶ “Est (anima humana) in confinio spiritualium et corporalium creaturarum” (I, 77,2).

que el alma humana es substancia intelectual unida al cuerpo como forma”⁷. “En la relación en que está una parte del alma sensitiva con una parte del cuerpo sensitivo, en esa relación está todo el sentido con todo el cuerpo sensitivo... Como el ojo es algo compuesto de pupila, como materia, y de vista, como forma, así el animal es un compuesto de alma, como forma, de cuerpo como materia”⁸.

“En las cosas compuestas de materia y forma, la esencia significa no sólo la forma ni sólo la materia, sino el compuesto de materia y forma, en cuanto que son principios de la especie”⁹.

“Como dice Aristóteles en el II de los Físicos, c. 2, la última de las formas naturales, en que termina la consideración de la filosofía natural, esto es, el alma humana, es ciertamente separada, pero en la materia... Es separada en cuanto a su fuerza intelectual, porque la fuerza intelectual no es de un órgano corporal... Pero está en la materia, en cuanto que el alma, a la que pertenece esta fuerza, es forma del cuerpo, y término de la generación humana”¹⁰.

“Son término de consideración de la ciencia natural las formas que, siendo de algún modo separadas, existen en la materia. De esta condición son las almas racionales, que son ciertamente separadas en cuanto que la energía intelectual no es acto de órgano corporal, como la energía visiva es acto del ojo; pero existen en la materia, en cuanto dan el ser natural a tal cuerpo... De ahí que la consideración de la ciencia natural, que es sobre las formas, se extiende hasta el alma racional. Pero determinar cómo son las formas separadas totalmente de la materia, y qué son, o cómo es esta forma, que es el alma racional, en cuanto que es separable y capaz de existir sin el cuerpo, pertenece a la filosofía primera”¹¹.

⁷ “Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma, neque tamen intellectus quo homo intelligit est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma” (*II C.G.*, cap 68, n. 1449, edit. Ceslaj Pera, Marietti, Taurini Romae 1961). Cf. *Summa Theologiae*, I, 76,1.

⁸ “Sicut enim se habet una pars animae sensitivae ad unam partem corporis sensitivi, sic se habet totus sensus ad totum corpus sensitivum in quantum huiusmodi... Sed sicut oculus est aliquid compositum ex pupilla sicut materia, et visu sicut forma, ita animal est compositum ex anima sicut forma et ex corpore sicut materia” (*In II De anima*, lect. 2, n. 239, 241, Edit. A. Pirota, Marietti, Taurini-Romae 1948).

⁹ “In rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei” (*I*, 29,2 ad 3).

¹⁰ “Sicut Philosophus dicit in II Physic. (c. 2), ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia... Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis... Sed in materia est, in quantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae” (*I*, 76,1 ad 1).

¹¹ “Terminus considerationis scientiae naturalis est circa formas quae quidem sunt aliquo modo separatae, sed tamen esse habent in materia. Et huiusmodi formae sunt animae racionales: quae quidem sunt separatae in quantum intellectiva virtus non est actus alicuius

“Es una misma la forma substancial por la que este individuo es esta substancia y por la que es cuerpo, cuerpo animado y lo demás. Pues la forma más perfecta da a la materia lo que la forma menos perfecta y aún más. Por eso el alma da no sólo el ser substancia y cuerpo, como lo hace la forma de piedra, sino también el ser cuerpo animado”¹². “En el cuerpo que recibe la vida es necesaria la diversidad de órganos en razón de la diversidad de operaciones anímicas. Pues el alma, al ser la forma más perfecta entre las formas de las cosas corporales, es principio de diversas operaciones, y por eso necesita diversidad de órganos en su perfectible. Las formas de las cosas inanimadas, en cambio, por su imperfección, sin principios de pocas operaciones; de ahí que no exijan diversidad de órganos en sus perfecciones”¹³.

“El que la substancia intelectual sea subsistente no impide, según queda probado en el cap. 51, que sea principio formal de existencia de la materia, como comunicando su ser a la materia. Pues no hay inconveniente que sea lo mismo el ser en que subsiste el compuesto y la forma misma: puesto que el compuesto no existe si no es por la forma, ni ambos subsisten separadamente”¹⁴.

“Aunque sea el mismo el ser de la forma y de la materia, no es necesario que la materia adecue siempre el ser de la forma. Es más, cuanto más noble es la forma, tanto sobreexcede en su ser a la materia. Lo cual es patente a quien se fije en las operaciones de las formas, por cuya consideración llegamos a conocer la naturaleza de las mismas: pues cada cosa obra según que es. De ahí que la forma cuya operación excede la condición de la materia, también ella en la dignidad de su ser sobreexcede a la materia... Por consiguiente es necesario que aquel principio por el que el hombre entiende, que es el alma intelectual, y excede la condición de la materia corporal, no esté

organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi; sed in materia sunt inquam dant esse naturale tali corpori... Unde usque ad animam rationalem se extendit consideratio naturalis quae est de formis. Sed quomodo se habeant formae totaliter a materia separatae, et quid sint, vel etiam quomodo se habeat haec forma, idest anima rationalis, secundum quod est separabilis et sine corpore existere potens, et quid sit secundum suam essentiam separabile, hoc determinare pertinet ad philosophum primum” (In II Physic., lect. 4, n. 175, edit. Maggiolo, Marietti, Taurini-Romae 1954). Cf. In I De anima, lect. 1, n. 7; lect. 2, n. 23.

¹² “Una et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus et animatum corpus, et sic de aliis. Forma enim perfectior dat materiae hoc quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius. Unde anima non solum facit esse substantiam et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus” (In II De anima, lect. I, n. 225).

¹³ “Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae. Anima enim, cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporalium, est principium diversarum operationum; et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili. Formae vero rerum inanimatarum, propter sui imperfectionem sunt principia paucarum operationum: unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectionibus” (Ibidem, n. 230).

¹⁴ “Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est cap. 51, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec scorsum utrumque subsistat” (II, C.G., c. 68, n. 450). Cf. I, 76,1 ad 5.

totalmente comprendido por la materia o inmerso en ella, como las demás formas materiales. Lo que revela su operación intelectual, en la que no interviene la materia corporal”¹⁵.

“El alma humana permanece en su ser cuando es separada del cuerpo, con aptitud e inclinación natural a la unión con el cuerpo”¹⁶.

III. DIMENSION ENTITATIVA ESENCIA-PERSONA-EXISTENCIA

Otra clave, de mayor hondura metafísica, de la antropología tomista es la composición real *esencia-persona-existencia*.

a) En la composición real *esencia-existencia*, que Santo Tomás entiende análogamente a la composición materia-forma, acto-potencia, no sólo en el hombre, sino en toda creatura, se cifra la distinción más radical entre el Ser por esencia —Dios— y los seres por participación —todos los demás—. La participación varía en el ser es posible y explicable, sin monismo ni panteísmo, por la composición intrínseca, de ámbito entitativo, en todos los seres, incluidas las sustancias espirituales. Preclaros autores tomistas han puesto de manifiesto la hondura y virtualidad sistemática de esta afirmación de Santo Tomás¹⁷, suficientemente explícita y repetida en sus obras de todas las épocas, tanto respecto de las creaturas en general como del alma humana en particular.

“El ser no recibido en algo no es finito, sino absoluto. Luego toda creatura, al tener su ser finito, lo tiene recibido en algo, y así es necesario que comprenda dos cosas por lo menos, a saber el ser y lo que recibe el ser”¹⁸. “En el alma es como material su simple esencia, y como formal en la misma es el existir participado”¹⁹. “El acto es

¹⁵ “Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae. Immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus: unumquodque enim operatur secundum quod est. Unde forma cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam... Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales. Quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis” (*II C.G.*, cap. 68, nn. 1454, 1459). Cf. I, 76, 1 c. et ad 4.

¹⁶ “Anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem” (I, 76, 1 ad 6).

¹⁷ PETRUS DE LEDESMA, O. P., *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine circa illa verba “Ego sum qui sum”, cui annexus est tractatus de perfectione actus essendi*. Salmanticae 1596; NORBERTO DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali Philosophiae Christianae*. Friburgi Helv. 1911.

¹⁸ “Esse non receptum in aliquo non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura, cum habeat esse finitum, habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse et id quod esse recipit” (*I Sent.*, dist. 8, q. 5, a. 1, arg. 2 sed contra).

¹⁹ “In anima est sicut materiale ipsa simplex essentia; formale autem in ipsa est esse participatum” (I, 90, 2 ad 1).

siempre proporcionado a aquello de que es acto. Ahora bien, como el mismo existir es cierta actualidad de la esencia, el obrar es actualidad de la potentia operativa; puesto que por ello ambas cosas existen en acto: la esencia por la existencia y la potencia por la operación”²⁰. “La acción es propiamente la actualidad de la potencia, como el existir es la actualidad de la esencia”²¹. La substancia “significa la esencia a la que compete existir así, esto es, existir por sí; existir que no es su misma esencia”²².

Santo Tomás ha señalado con máximo énfasis la prioridad de actualización y perfección de la existencia sobre la esencia o naturaleza. Sus fórmulas no pueden ser más inequívocas: “La misma esencia de la forma (= del alma racional) se compara a la existencia como potencia al propio acto. Y así en las formas de suyo subsistentes se distingue potencia y acto, en cuanto el mismo existir es acto de la forma subsistente, que no es su existir”²³. “El mismo existir es lo más perfecto de todas las cosas, pues es acto respecto de todas. Pues nada tiene actualidad sino existiendo, por eso el existir es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas”²⁴; “es la actualidad de toda forma o naturaleza”²⁵. “El existir es lo más perfecto entre todas las cosas: porque el acto es siempre más perfecto que la potencia. Ahora bien, cualquier forma que se señale no se entiende como actual si no se la supone existiendo... De donde resulta patente que lo que llamo existir es actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones”²⁶.

Esta concepción del hombre como existente por participación del Ser por esencia nos descubre su vinculación entitativa y necesaria respecto de Dios. “Hay que decir que el ser se predica esencialmente sólo de Dios, ya que el ser divino es el ser subsistente y absoluto; de cualquier otra creatura se predica por participación: pues ninguna

20 “Semper actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum hoc enim utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari” (*De Spiritualibus Creaturis*, a. 11).

21 “Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae” (I, 54, 1).

22 “Sed significat (substantia) essentiam cui competit sic esse, idest per se esse: quod tamen esse non est ipsa eius essentia” (I, 3, 5 ad 1).

23 “Ipsa enim essentia formae (= animae rationalis) comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, inquantum ipsum esse est actus formae subsistentis quae non est suum esse” (*Q. D. De anima*, 6).

24 “Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum” (I, 4, 1 ad 3).

25 “Esse est actualitas omnis formae vel naturae” (I, 3, 4).

26 “Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” (*De Pot.* 7, 2 ad 9).

creatura es su existir, sino que tiene existencia”²⁷. El reconocimiento de esta relación con Dios y el obrar conscientemente en consecuencia será la base del comportamiento religioso y de la moral heterónoma del hombre a nivel puramente filosófico, y de la resolución teocéntrica mediata del humanismo filosófico.

b) Pero la complejidad del substrato entitativo del hombre no termina ahí: entre la esencia o naturaleza humana individual y su existencia o actualización entitativa máxima media el factor *persona*. La antropología de Santo Tomás en este punto crucial debe mucho, tanto en el planteamiento como en las vías de solución, al dogma católico de la Unión Hipostática, con las precisiones pertinentes de los Concilios Ecuménicos de Efeso y Calcedonia, a cuyas Actas tuvo acceso, según parece, cuando escribía la Tercera Parte de la Suma Teológica. Por eso el pensamiento de Santo Tomás sobre la persona debe leerse principalmente en las cuestiones que dedica al misterio de Cristo, al final de su carrera de expositor sistemático. No es que el tema de la persona no tenga consistencia filosófica independientemente de la teología; es que la fe aquí suscitó y abrió vías de solución a la razón: distinción real de persona y naturaleza individual, razonable y libre, en cada hombre: dado que en Cristo la Persona es realmente distinta de su naturaleza humana individual con todas sus facultades y operaciones. Bien entendido que no hacemos cuestión de distinción entre *individuo* humano y *persona* humana²⁸, sino entre *naturaleza humana individual* con todos sus accidentes comunes e individuales y persona o individuo humano. Ante el hecho de la constitución de Cristo, cuya naturaleza humana individual perfecta no constituía persona humana, fue más fácil caer en la cuenta que en cada hombre, aparte la naturaleza humana o constitución específica, se dan accidentes, acciones, duración, existir... que ni son esenciales al hombre ni a esta naturaleza individual, y, sin embargo, pertenecen a la persona.

En grandes rasgos, me parece que el pensamiento de Santo Tomás al respecto es éste:

La *persona* (= hombre, sujeto o supuesto humano, hipóstasis, yo, tú, alguien, nosotros...), como centro unitario de referencia del existir, obrar o padecer humanos (yo existo, entiendo, hago, padezco, nací, moriré...), tiene consistencia sustantiva, de mayor radicalidad

²⁷ “Dicendum est quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse” (*Quodl.* II, q. 2, a. 1). Cf. I, 3, 7 ad 1; 50, 2 ad 3.

²⁸ La distinción entre *individuo humano* y *persona* es una cuestión planteada en este siglo a la ontología desde una problemática socio-política, cuestión mal planteada, a mi entender, y tortuosamente resuelta, como indicaremos más adelante.

que el campo fenoménico humano, múltiple y variable, de conocimientos y afecciones, predisposiciones y hábitos, carácter e idiosincrasia. Todo esto e infinidad de cosas más extraesenciales pertenecen a la persona, pero no son la persona. Ni siquiera mi alma y mi cuerpo, mi conciencia y mi libertad son mi persona, sino que pertenecen a mi persona: *no soy alma ni soy cuerpo, no soy pensamiento ni soy libertad, sino que tengo alma y cuerpo, pensamiento y libertad*. La persona posee y aúna todo lo que hay en mí, pero es más que la suma de todo ello. La persona trasciende a la naturaleza humana individual con todas sus peculiaridades estructurales y operativas.

“No cualquier individuo en el género de substancia, aunque sea de naturaleza racional, es persona, sino aquel que existe por sí”²⁹. “Al supuesto se lo significa como un todo, cuya parte formal y perfecta es la naturaleza”³⁰.

“Porque la esencia o naturaleza comprende en sí sólo aquellas cosas que entran en la definición de la especie, como la humanidad comprende en sí aquellas cosas que entran en la definición de hombre: pues por ellas el hombre es hombre, y esto es lo que significa humanidad, es decir, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes que la individualizan, no entra en la definición de la especie: pues no entran en la definición de hombre estas carnes o estos huesos, o la blancura o la negrura o cosa parecida. Por tanto estas carnes y estos huesos y accidentes que designan esta materia, no se incluyen en la humanidad. Y, sin embargo, se incluyen en esto que es hombre: por tanto esto que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente lo mismo que humanidad: sino que la humanidad se entiende como parte formal del hombre, puesto que los principios definitivos están en relación de forma respecto de la materia individuante”³¹. “Pero como no es su existir, le es accidental (a la substancia espiritual) algo que no es de su razón específica, esto es la existencia misma y otras cosas que se atribuyen al supuesto

²⁹ “Non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae: sed solum illud quod per se existit” (III, 2, 2 ad 3).

³⁰ “Suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui” (III, 2, 2).

³¹ “Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei: sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei: nom enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas: sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis” (I, 3, 3).

y no a la naturaleza; por lo cual en ellas (substancias espirituales) el supuesto no es exactamente lo mismo que la naturaleza”³².

Es más: no obstante la entrañable correlación entre la persona y el acto de existir, los textos y la misma estructura de las cuestiones sobre la constitución de Cristo hacen pensar que en el pensamiento de Santo Tomás *la persona difiere realmente de su propio acto de existir*; la existencia pertenece a la persona como acto suyo propio, sin que la constituya formalmente. La referencia espontánea del existir a la persona (= “yo existo”) corrobora esta distinción y correspondencia; más bien que decir “yo soy existencia” se debe decir: “yo tengo existencia”. “La existencia sigue a la naturaleza, no en el sentido que la naturaleza tenga existencia, sino en cuanto que por ella algo existe; en cambio sigue a la persona o hipóstasis en cuanto que ésta tiene existencia”³³. En realidad “ninguna creatura (y la persona humana lo es) es su existencia, sino que tiene existencia”³⁴. “Por consiguiente, aunque el mismo existir no pertenezca a la constitución de la persona, sin embargo, como pertenece a la persona, y tampoco pertenece a la constitución de la naturaleza, resulta manifiesto que persona y naturaleza no son completamente lo mismo en todas aquellas cosas cuyo ser no es su existir”³⁵.

Sin embargo en este “tener” y “pertenecer” ha matizado más la distinción entre naturaleza y persona respecto al existir y al obrar: “El existir y el obrar lo tiene la persona por la naturaleza, pero de distinta manera. Pues el existir pertenece a la misma constitución de la persona: y así en cuanto a esto está en condición de término, y, por consiguiente la unidad de persona requiere unidad de existencia completa y personal. Más la operación es cierto efecto de la persona en razón de alguna forma o naturaleza. Por consiguiente la pluralidad de operaciones no obsta a la unidad personal”³⁶. Al

³² “Sed quia non est suum esse, accidit ei (=substantiae immateriali) aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quaedam quae attribuuntur supposito et non naturae; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura” (*Quodl.* II, q. 2, ad 1).

³³ “Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse” (III, 17, 2 ad 1). Cf. I, 45, 4.

³⁴ “Nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse” (*Quodl.* II, q. 2, a. 1).

³⁵ “Et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse” (*Quodl.* II, q. 2, a. 2 ad 2).

³⁶ “Dicendum quod esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali” (III, 19, 1 ad 4). Cf. *Quodl.* IX, q. 1, a. 2 ad 2).

Por lo demás, la estructura de las cuestiones sobre la constitución de Cristo, en la Tercera Parte de la Suma Teológica, revela esto: que el tema de su “esse” (=existencia) lo aborda en la cuestión 17, después de haber tratado ampliamente el tema de la persona en las cuestiones 2-6: lo cual indica que no consideraba el “esse” como constitutivo de la per-

afirmar aquí Santo Tomás que el "esse pertinet ad ipsam constitutionem personae" no es corrigiendo su negación, múltiple y simultánea en el tiempo, que el "ipsum esse non est de ratione suppositi", que es "habens esse", sino matizando la distinta relación en que están respecto de la persona el existir y el obrar, que también pertenece a la persona ("Actiones sunt suppositorum"): mientras que la operación está en relación directa y propia con la forma y es un producto o efecto de la persona, la existencia está en relación directa y propia con la persona, de la que no es producto, sino "término" que la unifica y distingue; la operación es un producto múltiple de la persona; el existir es actuación unitaria de la persona.

¿Qué es, entonces, la persona humana; en qué consiste ser hombre o individuo humano?³⁷

Santo Tomás, admitiendo como válida la descripción boeciana de persona: *rationalis naturae individua substantia*³⁸, para dar con ella alcance analógico a las personas angélicas y divinas, la tradujo en estos otros términos: *distinctum subsistens in natura intellectuali*³⁹.

Leyendo atentamente los lugares básicos de Santo Tomás sobre la persona⁴⁰, resulta patente que para clarificar lo que es el hombre o individuo humano no se remite a su equivalente lingüístico diciendo simplemente que es "persona"⁴¹, puesto que es precisamente el término persona lo que debe ser clarificado en su contenido; lo que hace es analizar sus dos elementos constitutivos: su *sustantividad* (= su

sona. Por lo demás, en la q. 17, a. 2 prueba la unidad del "esse" en Cristo por la unidad, supuesta, de persona en él.

³⁷ Algunos autores "personalistas" creen que, para no "cosificar" al hombre, correctamente no se debe preguntar "qué es el hombre", sino "quién es el hombre". JULIÁN MARÍAS, por ejemplo, dramatiza: "Aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente ¿Qué es el hombre?, y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas" (*Antropología Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970, p. 44).

Es verdad que "¿quién?" y "¿qué?", lo mismo que en latín "quis" y "quid", son preguntas distintas, pero ambas pueden referirse correctamente al hombre. Un autor tan personalista como S. Agustín las empleó así. "Quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceptis? Aut quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum aut fruens te cibo qui non corrumpitur? Et quis homo est, quilibet homo, cum sit homo?" (*Confessiones*, IV, 1, 1). "Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam" (*Ibidem*, X, 5, 7), "Quid ergo sum Deus meus? Quae natura sum?" (*Ibidem*, X, 17, 26).

Al preguntarnos *qué* es el hombre nos referimos a su distintivo o nota diferenciativa respecto de los demás seres que no son de condición humana: sobre lo peculiar de la persona humana en contraposición a los animales, plantas, etc.: lo contrario de pretender "cosificar". En cambio, al preguntarnos *quién* es aquél o *quién* eres tú, nos referimos a la individualidad de cada cual, ya percibido "vagamente" como persona, para distinguirlo de las demás personas, o a su identidad social. Y parece obvio que esto ya no es cuestión científica y menos problema de "antropología metafísica".

³⁸ BOETIUS, *De duabus naturis*, c. 3. ML. 64, 1343. El Cardenal Cayetano la glosó así: "Ad rationem suppositi requiruntur quinque conditiones, scilicet quod sit substantia, completa, individua, subsistens, incommunicabiliter. *Substantia*, propter accidentia; *completa*, propter partes; *individua*, propter speciem; *subsistens*, propter Humanitatem Christi; *incommunicabiliter*, propter essentiam divinam quae est communis tribus suppositis" (*In I Partem*, q. 3, a. 3).

³⁹ S. TOMÁS, *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3; *De Potentia*, 9, 4.

⁴⁰ Por ejemplo: *De Pot.*, q. 9, *Summa Theol.* I, 3, 3; 29, 1-4; III, 2, 2; *Quodl.* II, 2, 2.

⁴¹ Si no se prefiere dar más valor a las palabras que a los conceptos y a la realidad, no vale el recurso argumentativo, tan abusivo hoy: "porque el hombre es persona".

consistencia e independencia ontológica, en contraposición a los accidentes, a las partes de un todo esencial y a la naturaleza humana de Cristo) y su *racionalidad* (= especificidad humana, en contraposición a los individuos infrahumanos y a las personas angélicas y divinas). “Hay que decir que persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza, es decir, lo subsistente de naturaleza racional”⁴².

De modo que una naturaleza humana, individualizada y perfecta no tiene categoría de persona, de dignidad personal, si no goza de subsistencia propia, de capacidad de existir autónomo, que es lo que le falta a la humanidad de Cristo, que subsiste, con ventaja para ella, desde luego, en la Persona del Verbo⁴³.

Sin embargo, la singular perfección o excelencia no le viene a la persona tanto de sus sustantividad o subsistencia (elemento que se da también en cada animal y en cada planta), como de su naturaleza racional y libre, razón de su dignidad y transcendencia⁴⁴.

En una palabra, la persona es más digna que los accidentes y que las partes de un todo por ser subsistente; y es más digna que las demás creaturas subsistentes por ser un subsistente de naturaleza racional⁴⁵.

c) Finalmente, en el *existir* humano deben distinguirse dos efectos formales: uno *intensivo* o entitativo, en el sentido en que Santo Tomás llama al “*esse*” *actualitas omnium rerum, actualitas omnium actuum, perfectio omnium perfectionum*⁴⁶; y otro más bien *extensivo*, en la dirección del tiempo, de *duración*, que es temporal en esta vida y supratemporal o “evo” después de la muerte. Por eso, aunque nuestro existir se revele principalmente en el durar temporal, el existir es más radical, consistente y perfecto que el durar.

Toda esta complejidad entitativa en la constitución del hombre no rompe su unidad. Siendo el *acto de existir* propio de la persona⁴⁷,

⁴² “Dicendum quod persona significat quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura” (I, 29, 3).

⁴³ “Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae: sed solum illud quod per se existit, non autem quod existit in alio perfectiori” (III, 2, 2 ad 3). Cf. III, 2, 2 ad 2; III, 4, 2 ad 2.

⁴⁴ “Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi impositum est hoc nomen *persona* ad significandos aliquos dignitatem habentes... Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona” (I, 29, 3 ad 2). Cf. III, 2, 2.

⁴⁵ “Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens” (*De Potentia*, 9, 3).

⁴⁶ S. TOMÁS, I, 4, 1 ad 3; *De Potentia*, 7, 2 ad 9.

⁴⁷ “Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse” (III, 17, 2 ad 1). “Dicendum quod esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali” (III, 19, 1 ad 4).

resulta que, así como el existir de Cristo, que es el de la persona del Verbo, se identifica con ella y con la naturaleza divina (puesto que en Dios no hay distinción real entre naturaleza, persona y existencia)⁴⁸, el existir de las personas humanas, término de la aptitud de subsistencia con que es engendrado el nuevo ser humano, aunque se distinga realmente de la naturaleza humana individual, de ella recibe calidad humana e individualidad, debida ésta al orden transcendental a tal materia, con que se origina el nuevo ser humano⁴⁹, a la vez que, como "forma formarum" y "perfectio perfectionum", actúa existencialmente a todo lo que hay en la persona consumando su unidad de composición. De ahí que, así como no es correcto decir que entiende el entendimiento o que obra el alma, sino que entiende el hombre por el entendimiento⁵⁰ o que obra el compuesto de alma y cuerpo⁵¹, tampoco es correcto decir que existe el entendimiento o que existe el alma o que el hombre es existencia, sino que el hombre tiene alma, tiene entendimiento, tiene existencia.

IV. DIMENSION DINAMICA NATURALEZA - FACULTADES - OPERACIONES; SENSACION - INTELIGENCIA, EMOCION-VOLUNTAD

Si el hombre es una unidad de composición a nivel entitativo, también lo es, y aún más, a nivel operacional.

Ni el alma ni la persona obran si no es mediante un complejo de facultades⁵², cuya existencia y especificidad es a veces obviamente discernible (sentidos externos, fantasía, facultad de razonamiento, de elección, de locomoción); otras veces no se logra sino a base de inducción analógica y verificación racional (sensorio común, cogitativa, entendimiento agente, etc.).

Como queda dicho, quien obra es el supuesto o persona (*quod operatur*), pero es mediante sus potencias (*quibus operatur*), que difieren realmente tanto entre sí como respecto de su principio fontal o alma y de sus propios actos o efectos⁵³.

⁴⁸ Cf. I, 3, 3-4; 39, 1-3.

⁴⁹ "Oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualement materiam individuatum et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana" (*De Pot.* 9, 4).

⁵⁰ Cf. *De Veritate*, 2, 6 ad 3.

⁵¹ Cf. *In II Physic.*, lect. 1, n. 143.

⁵² "Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis" (*De Spiritualibus creaturis*, a. 11).

⁵³ "Potentia animae nihil aliud est quam proximum principium operationis animae" (I, 78, 4); "non quidem principium quod est subiectum, agens vel patiens, sed id quo agens agit, aut patiens patitur" (*Q. D. De anima*, a. 12. Ed. Calcaterra-Centi. Marietti, Taurini-Romae, 1953).

En este punto la Antropología de Santo Tomás es bien neta, y pienso que plenamente consistente en los niveles del psiquismo superior. A niveles inferiores la ciencia empírica (Neurología, Bioquímica, etc.) podrá, en diálogo con la psicología racional, confirmar, completar o corregir los cuadros de especificidad de facultades.

Estas facultades o potencias o energías anímicas, realmente distintas de la forma substancial o alma⁵⁴, están en la categoría de accidente, constituyendo la segunda especie de cualidad⁵⁵, no accidentales (= accidente predicable), sino propiedades congénitas e inamisibles⁵⁶.

El cuadro de facultades, según Santo Tomás⁵⁷, es el siguiente:

I) *Inorgánicas*:

A) entendimiento:

- a) agente,
- a) posible.

B) voluntad.

II) *Orgánicas*:

A) vegetativas: nutritiva, aumentativa, generativa.

B) sensitivas:

- a) sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto, tacto múltiple.
- b) sentidos internos: común, imaginación, cogitativa, memoria.

C) apetitivas:

- a) apetito concupiscible,
- b) apetito irascible.

D) motrices.

La tesis central tomista de la composición esencial de alma y cuerpo, de donde resulta la especificidad humana de la persona (debida al alma) y las peculiaridades estructurales del individuo (debidas

⁵⁴ Cf. *Summa Theol.*, I, 54, 3; 77, 1.

⁵⁵ "Si potentiae animae non sunt ipsa essentia animae... sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur, potentia vel impotentia naturalis" (*Q. D. De spiritualibus creaturis*, a. 11. Ed. Calcaterra-Centi. Marietti, Taurini-Romae 1953).

⁵⁶ "Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae et accidens, quasi proprietates naturales vel essentielles, idest essentiam animae naturaliter consequentes" (*Q. D. De spiritualibus creaturis*, a. 11 in fine).

⁵⁷ Cf. *Summa Theol.* I, 78, 1-4; 79, 4; I-II, 23, 1-4; *Q. D. De anima*, a. 13.

a la diversa complexión orgánica de cada cual), tiene su ulterior resonancia en la unidad de composición dinámica, y ello en un doble sentido: uno de *dimanación* o efusión vital, ordenada y jerárquica, de facultades y operaciones, de modo que de la esencia del alma dimana el entendimiento, de éste dimanan la voluntad y la cogitativa, de la que dimanan ordenadamente los demás sentidos y el apetito sensitivo. Otro, inverso al anterior, es el orden de *motivación* objetiva, de modo que el mundo exterior estimula los sentidos externos; éstos a los internos; los internos al apetito sensitivo y al entendimiento; y éste a la voluntad ⁵⁸.

Dada esta continuidad y unidad emanativa y funcional de alma-facultades-operaciones-objetos, se comprende que todo lo que ocurre en el hombre sea específicamente humano y personal ⁵⁹, en mayor o en menor grado según la mayor o menor proximidad de los fenómenos psíquicos a los centros reguladores libres; es decir, en el hombre la inteligencia y la voluntad se proyectan sobre la sensación y emoción (el mirar y el sentir del hombre no es como el del animal), y los sentidos del hombre están orientados a la inteligencia y voluntad ⁶⁰. La comprobada interacción de los procesos vegetativos y emocionales (más perceptibles en situaciones patológicas) tiene esta fundamental explicación tomista.

Sobre estas bases estructurales del psiquismo humano, la parte más concienzudamente estudiada por Santo Tomás es la del psiquismo superior: inteligencia y voluntad, procesos de ideación y elección libre. Aparte las amplias cuestiones sobre el *conocimiento* en la Suma Teológica (I, 79, 84-89), en las Cuestiones Disputadas y en los Comentarios a Aristóteles; las numerosas cuestiones sobre la *voluntad y actos humanos* (Suma Teológica, I, 80-83; I-II, 6-48): raro es el artículo o lección del *corpus thomisticum* donde no haya elementos de esta parte antropológica.

A diferencia de las facultades orgánicas o psicofísicas, cuyo ser y obrar es del compuesto de energía psíquica-órgano ⁶¹, las facultades

⁵⁸ Además de estos procesos directos, subjetivo-objetivos, se dan interferencias de motivación, sobre todo en los niveles superiores, más capaces de *reflexión*. S. Tomás distingue también el orden de origen genético de las facultades orgánicas (I, 77, 4; 85,3 ad 1), en consonancia con la teoría biológica aristotélica de sucesión de formas en el embrión (Cf. I, 76,3 ad 3; 77,7; 118,2 ad 2).

⁵⁹ "Personal" en el sentido pleno de la palabra, de individualidad psicosomática, que va desde la sensación táctil a la intelección, desde la célula a las profundidades del alma. Me remito al estudio "Diferencia de las almas humanas a nivel substancial en la antropología de Santo Tomás", *Doctor Communis* 24 (1971) 25-39.

⁶⁰ Cf. *In III Ethicorum*, lect. 19, n. 611. Ed. Spiazzi. Marietti, Taurini-Romae 1949; I, 77, 7; I-II, 31, 6; 56, 5 ad 1.

⁶¹ "Formae quae per se non subsistunt, non possunt per se agere; agunt autem composita per eas" (II C.G., c. 51, n. 1270). "Potentia animae, quae est actus alicuius organi, conformatur illi organo..., cum actus non potentiae sit solum, sed compositi ex potentia et organo corporeo" (*In III De anima*, lect. 7, nn. 684-685. Ed. Pirotta. Marietti, Taurini-Romae 1948. "Principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla" (*De*

inorgánicas pertenecen al alma en cuanto espíritu, y como trascienden al cuerpo en su ser, también son independientes de él en su obrar⁶², al no ser en la mediación de los sentidos para el origen y uso de las imágenes, y en los condicionamientos que las emociones ejercen por vía subjetiva e indirecta sobre las apreciaciones y decisiones libres⁶³. Nos limitamos a trazar los grandes rasgos de estas facultades superiores del hombre, en que se revela al máximo como persona: ser racional y libre:

a) *Doctrina sobre la inteligencia:*

1º La inteligencia trasciende en su existir y en su actividad el existir del complejo orgánico del hombre y la actividad de las facultades orgánicas⁶⁴.

2º La prueba más eficaz de su transcendencia sobre lo sensible y corporal es el hecho de su modo peculiar de conocer universal, por el que es "de algún modo todas las cosas"⁶⁵.

3º La inteligencia, aunque depende objetivamente en su actividad de las imágenes sensibles, durante esta vida, su alcance intelectual va mucho más lejos del contenido sensible de las imágenes⁶⁶.

4º Los sentidos en el hombre están ordenados a la inteligencia, de la que participan subjetivamente⁶⁷.

5º Su transparencia al mundo real a través de los sentidos internos y externos y su capacidad intelectual transcendente le permiten, en su unidad átoma, hacerse inteligiblemente todas las cosas, según los diversos grados de inteligibilidad o consistencia noética que ofrezcan, esto es, según sus grados de abstrahibilidad cognoscitiva, formalmente expresada en los conceptos⁶⁸, simultáneamente conocidos en

Potentia, 3,9 ad 22). Llega a tanto esta concausalidad de alma y cuerpo en estas facultades que S. Tomás suscribe la observación de Aristóteles de que si al viejo se le injerta el ojo de un joven verá como joven: "Anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva; ut patet per id quod Philosophus dicit in I de Anima, quod si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animae, sed organi" (*Q. D. De anima*, a. 14 ad 18).

⁶² Cf. I, 77, 5; *De Spiritualibus creaturis*, a. 11 ad 20; *Compendium*, c. 92.

⁶³ Cf. I-II, 9,2, 33,3 ad 2; 37, 1; 77, 1, *De Verit.* 13, 3; 29,2 ad 6; *De malo*, 3, 9.

⁶⁴ "Intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore nisi ut obiecto tantum... Illud quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud quod non habet operationem per se, non habet esse per se. Et ideo intellectus est forma subsistens, aliae potentiae sunt formae in materia" (*In I De anima*, lect. 2, n. 20).

⁶⁵ Cf. I, 75,2; 75,5; 75,6; 76,1 ad 2; 80, 1; 84,2 ad 2; 90,2 ad 2; 118, 2.

⁶⁶ "Licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo" (I, 78,4 ad 4).

⁶⁷ Cf. I, 77,7; 78,4 ad 5; 85,1 ad 4.

⁶⁸ Cf. I, 85,1 ad 3.

su inmanencia y traslúcidos a la realidad extramental: "id quod intelligitur et id quo intelligitur res" ⁶⁹.

6º Subjetivamente no tiene más condicionantes, más "a priori", que su propia capacidad intelectual, humana e individualizada, y sus propios hábitos mentales, adquiridos y especificados por su propia actividad.

7º Originariamente el lenguaje responde al concepto, como el concepto responde a la realidad, habida cuenta que la palabra suele ser expresivamente deficiente respecto del concepto (sea éste de simple aprehensión o de juicio); como el concepto resulta siempre inadecuado a toda la verdad del objeto ⁷⁰. Sin embargo, puesto que el hombre suele abrirse al conocimiento en la sociedad parlante, la palabra es antes oída que proferida, es antes estímulo del concepto que expresión del mismo; mediatiza en parte el conocimiento de la realidad, con sus ventajas y sus riesgos, a atender en la cuestión de la analogía de las palabras ⁷¹.

b) *Doctrina sobre la voluntad:*

1º La voluntad es propensión, inclinación o apetición sobre el bien en universal, aunque sea en las cosas concretas y materiales ⁷², conocido por la inteligencia ⁷³.

2º La universalidad de tendencia o apetencia explica no sólo la espiritualidad y transcendencia de la voluntad en su existir y obrar, como en el caso de la inteligencia, sino que en ella radica su posibilidad de elección libre, al no estar constringida por ningún bien particular finito ni por ninguna de sus operaciones ⁷⁴.

3º La radical e intrínseca inadecuación de cualquier bien finito respecto de la capacidad volitiva del hombre, lo mismo que la super-

⁶⁹ "Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine" (*De Verit.* 4,2 ad 3). "Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus en se ipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive aliqua enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus... Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius" (*De Potentia*, 9,5). Estas fórmulas, desdibajadas en la escolástica moderna, por reacción al agnosticismo kantiano, y aún en tiempo anterior, fueron bien subrayadas por D. BÁÑEZ, *In I P.*, p. 27, a. 1, dub. 1, ad 3. Ed. Salmanticae 1585, col. 849; y últimamente por S. M. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, Salmanticae 1963, p. 72; *De analogia*, vol. 2. Matriti, C.S.I.C. 1971, pp. 502-532.

⁷⁰ "Unde ratio quam significat nomen est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus" (I. 85,2 ad 3). Cf. *In I Perihermeneias*, lect. 2, n. 3.

⁷¹ I, 13, 1-12.

⁷² I, 80,2 ad 2; I-II, 8,1.

⁷³ I, 80,1; 87,4; I-II, 9,1.

⁷⁴ I, 82,2; 83,1; I-II, 8,2; 13, 1-6.

abundante medida de Dios visto cara a cara, explican, en razón inversa, por qué Dios puede mover al hombre a querer libremente en este mundo, conforme a su condición natural, y a gozarle necesariamente en el cielo al faltarle capacidad para querer otra cosa ⁷⁵.

4º La verdad del bien y la bondad de la verdad, objeto de inteligencia y de voluntad respectivamente ⁷⁶ explican la posibilidad de mutuas interferencias y mociones de ambas facultades en el proceso complejo del acto humano integral, base tanto de la libertad razonable como de la responsabilidad de las valoraciones intelectuales, por encima del "voluntarismo" y del "racionalismo".

5º El carácter immanente de la verdad formal (=propiedad del juicio) y el carácter más bien transcendente del bien, objeto de la voluntad, explica que el hombre se trascienda más por vía de voluntad o de amor que por vía de conocimiento ⁷⁷, cuando se trata de bienes superiores (como ocurre en la fenomenología de lo místicos), y el carácter antropocéntrico (=antropocentrismo gnoseológico relativo) de los saberes humanos.

6º En la transcendencia y libertad de la voluntad radica tanto el dominio sobre los propios actos como la capacidad ilimitada de iniciativa de manipulación sobre las cosas ⁷⁸, por lo que el hombre es imagen dinámica de Dios; perspectiva ésta que define toda la Teología Moral de Santo Tomás ⁷⁹.

7º Aunque la nota diferenciativa *racional y libre* ("rationalis naturae") de la persona humana no se refiera directamente a las facultades anímicas entendimiento y voluntad, sino a la forma substancial que se desvela a través de ellas ⁸⁰, como el ser se manifiesta en las operaciones propias, es legítimo traducir las prerrogativas o peculiaridades de la persona humana en sus funciones intelectual-volitivas (verdad, conciencia, libertad, derecho...) con tal de no hipostasear las facultades ni sus actos ni tomar lo fundado por lo fundante (v.gr. "la persona es libertad", "la persona es conciencia"...).

V. RADICACION DEL PROBLEMA MORAL EN EL OBRAR LIBRE DEL HOMBRE

Santo Tomás conecta directamente el hecho moral con el hecho psicológico del acto humano libre. Sin que sean formalmente lo mismo

⁷⁵ I, 82,2; 82,6; 83,1 ad 3; 94,1; I-II, 5,4; 6,1 ad 1 et ad 4; In I *Perihermeneias*, lect. 14, nn. 18, 21, 22. Ed. Epiazzi. Marietti, Taurini-Romae, 1955.

⁷⁶ I, 82,4 ad 1; 83,3; 87,4 ad 2.

⁷⁷ I, 82,3.

⁷⁸ Cf. I, 91,3 ad 2.

⁷⁹ Cf. Prol. de la I-II.

⁸⁰ I, 77, 1 ad 7.

el "esse psychologicum" que el "esse morale" del obrar humano, éste es un "proprium" de aquél, inherente al mismo. El hecho de la libertad lleva consigo el ejercicio de responsabilidad, de corrección o desviación, de mérito o demérito de la persona respecto de su perfección a conseguir libre y conscientemente; medida de *plenitud de ser* que le viene dada de Dios, principio transcendente de su ser, de su obrar y de sus obligaciones-derechos inherentes e ineludibles, y fin beatificante ⁸¹.

De este modo el problema moral tiene su radicación en el problema psicológico, y ambos tienen ulterior instancia en la Metafísica o en la Teología Dogmática según se reconozca la transcendencia de Dios y de la norma moral por vía de razón o de fe, es decir, según se trate de un teocentrismo filosófico (= relativo o mediato) o de un teocentrismo teológico (= absoluto o inmediato) ⁸².

De esta moralidad individual, profundamente humana (tanto como la naturaleza racional que define a la persona y es norma inmanente de moralidad) y abierta a la transcendencia desde la inmanencia (porque Dios trascendente está presente en lo más íntimo de nuestro ser) ⁸³, deriva la moralidad social y jurídica en toda su complejidad de correlaciones más o menos necesarias o contingentes, naturales o convencionales.

VI. EL SER Y EL HACERSE DEL HOMBRE; LO DADO Y LO ADQUIRIDO; PERFECTIBILIDAD HUMANA Y HABITOS COMPLETIVOS

En la antropología tomista es también punto clave, al lado de su nativa dignidad personal, constitutivamente fija e incanjeable, con transcendencia de origen y de destino, su indefinida perfectibilidad inmanente y progresiva potenciación operativa por medio de los *hábitos*.

Ya en su origen u ontogénesis la individualidad psicofísica del hombre está condicionada por las disposiciones orgánicas (=hábitos entitativos corporales) de los cromosomas heredados de los padres, y más o menos enriquecidos por ellos. Con el obrar y padecer personal el hombre va modelando su personalidad psicológico-moral con la adquisición y modificación constante de sus hábitos mentales, cientí-

⁸¹ "Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala" (I-II, 18,1). "Dicendum quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio ad ipsum, inharet actioni" (I-II, 18,4 ad 2).

⁸² Cf. I-II, 71,6 ad 5.

⁸³ "Nam voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens velut causa quaedam profundius totum ens et omnes eius differentias" (In I. *Perihermeneias*, lect. 14, n. 22). Cf. I, 8,3.

ficos, artísticos, morales, automatismos de comportamiento, acomodaciones ecológicas y sociales, prefigurando incluso su herencia biológica. Todo ello es cuestión de hábitos, a los que Santo Tomás prestó la máxima atención, tanto en el tratado general de los mismos (I-II, 49-54) como en las amplísimas y numerosas cuestiones sobre las virtudes intelectuales-morales y sobre los vicios en general, y sobre las virtudes y vicios en particular.

La antropología sobrenatural tomista es, en su mayor parte, tratado de hábitos: la gracia santificante y el pecado original heredado son entendidos como hábitos entitativos que afectan a la esencia del alma; las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo y las virtudes morales infusas son hábitos operativos (=facultades del orden de la gracia), análogos en su estructura, crecimiento e interacción, a los hábitos naturales adquiridos. El estado de felicidad de los santos en el cielo está constituido subjetivamente por el hábito del "lumen gloriae". Todo ello nos da la imagen sobrenatural de Dios en el hombre, dignificación máxima de la persona humana.

VII. HUMANISMO ABIERTO A LA TRANSCENDENCIA

El pensamiento de Santo Tomás es antropocéntrico en el sentido de prioridad de valor del hombre sobre el universo y todas sus partes, de destino de todas las cosas infrahumanas, de confín u horizonte del universo material y espiritual⁸⁴. Es también antropocéntrico gnoseológicamente, en cuanto que su conocer, incluso en el orden de la gracia, está condicionado por su ser humano: es imaginativo-intelectual, intuitivo-racional, inductivo-sintético.

Se trata, sin embargo, de un *antropocentrismo relativo*. El *homo thomisticus* se reconoce transcendido, no sólo *extensivamente*, en el sentido de que sabe que él no es el único objeto de conocimiento y de filosofía (incluso conoce el mundo circundante antes que a sí mismo, conoce antes los objetos que su propio acto de conocer, y tiene conciencia de sí mismo a través de sus actos), sino que puede conocer y amar y buscar infinidad de cosas distintas de él mismo, con lo cual se sabe transcendido, y se trasciende continuamente a sí mismo en la realización de sus potencialidades⁸⁵; sino, y sobre todo, *intensivamente*, porque se sabe participación de Dios, tanto en el orden de eficiencia

⁸⁴ Cf. I, 77,2; *De Potentia*, 3,18 ad 5; *De Spiritualibus creaturis*, a. 2.

⁸⁵ "Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo multiplicet, sed ut in se habeat actu quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus eius totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia quae in potentia habet: secundum hoc enim maxime Deo similis est" (*Compendium Theologiae*, I, c. 103, n. 206).

y finalidad, como en el orden de perfección formal: hecho a imagen de Dios, configurado con Cristo y abocado a la máxima asimilación a Dios en el cielo⁸⁶. Es "naturaliter capax gratiae"⁸⁷ (=potencia pasiva obediencial)⁸⁸, y, transformado por la gracia y virtudes teologales, entra en comunicación directa con Dios, Uno y Trino⁸⁹, a consumir en la visión beatífica, eterna y necesaria⁹⁰, más allá de la indeterminación, la temporalidad y la defectibilidad.

El antropocentrismo tomista relativo gira, pues, en torno a un *teocentrismo absoluto*, mediato en el orden filosófico (puesto que la Metafísica y la religión natural alcanzan a Dios a través de las creaturas) e inmediato en el orden teológico o de la gracia.

Teocentrismo absoluto de objeto o contenido, pero *también formal* o de *medio de conocimiento*, puesto que la iluminación de la fe, que irradia sobre la Teología, y el "lumen gloriae" potencian la inteligencia del hombre para entrar en el misterio de Dios y para juzgar, *ex alto*, especialmente por el don de Sabiduría, las cosas humanas. El teocentrismo tomista no excluye el antropocentrismo, lo delimita en el orden temático y en el orden gnoseológico, como la teología no excluye la filosofía, sino que la acepta en sus límites, la valora en su ámbito y la utiliza o dialoga con ella, sin confundirse con ella⁹¹.

VIII. DIMENSION SOCIAL DEL HOMBRE

La condición social del hombre es un hecho de naturaleza. Nace necesariamente social y sociable, como nace necesariamente racional,

⁸⁶ "Sic igitur et in partibus universi, unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando" (I, 65,2). Cf. I, 93,1; 93, 4-8.

⁸⁷ I-II, 113, 10. Cf. I, 12,1; I-II, 5,8.

⁸⁸ III, 11,1; *De virtutibus in communi*, a. 10 ad 13.

⁸⁹ I, 43,3.

⁹⁰ I, 82,2; 94,1; I-II, 5,4.

⁹¹ A pesar de la amplitud con que S. Tomás trata el tema del hombre en sus obras teológicas, jamás ha identificado ni confundido o integrado formalmente filosofía o teología. Desde el primer artículo de la Suma Teológica deja bien sentado que "theologia quae ad sacram doctrinam pertinet differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur" (I, 1,1 ad 2). Cf. II C.C., cap. 4; *In Boetium de Trinitate*, lect. 2, q. 1, a. 4. Ed. M. Calcaterra. Marietti, Taurini-Romae, 1954, p. 376. PABLO VI, en el denso Mensaje de Navidad 1973-1974, en perfecta consonancia con la posición de S. Tomás, denuncia que "muchos hoy sustituyen la teología por la antropología; ven en el cristianismo un valor humano aceptable por todos; no ven la verdad divina que confiere a aquél valor humano su razón de ser y su precio infinito" ("L'Osservatore Romano", 27-28 dec. 1973; trad. de "Ecclesia", n. 1674, 12-1-74, p. 5).

libre, operativo ⁹². De esta condición de sociabilidad deriva espontáneamente la sociedad con todas sus consecuencias de convivencia humana, organización sociopolítica, derecho, etc. Su sociabilidad, análogamente a su constitución entitativa, tiene un nivel zoológico, proporcional al del animal gregario, un nivel específicamente social (humano, personal) y un nivel místico de convivencia de gracia sobrenatural.

En la interpretación antropológico-filosófica de la sociabilidad del hombre y de la sociedad misma en general, pienso que hay estos puntos claves auténticamente tomistas:

a) Mientras que la sociabilidad, aptitud o proyección social del hombre es un "proprium" (=accidente predicamental), congénita e inseparable de su naturaleza, el hecho social y la sociedad organizada es accidental (=accidente predicable) al hombre, es decir, el hombre no deja de ser esencialmente tal fuera de la sociedad o mientras no ejerce funciones sociales. En otros términos: el ser de la sociedad, en cuanto distinta de las personas que la integran, es un ser accidental, de orden, relacional ⁹³. Aunque hablemos de la sociedad en terminología personalista, en razón de las personas que la integran, la sociedad como tal no debe ser absolutizada y menos hipostaseada ⁹⁴.

b) Siendo la persona ontológicamente incomunicable, individuo "in se indistinctum, ab aliis vero distinctum" ⁹⁵, metafísicamente solitaria, la comunicación interpersonal es relacional y se funda en la operación, porque los actos de la persona son esencialmente relativos, tanto al propio sujeto, donde nacen y de quien son, como al propio objeto o término, que los especifica. Cuando los actos personales (conocimiento, amor, esperanza, etc.) recaen sobre otra persona, capaz de una reverberación cognoscitivo-afectiva, el sujeto se convierte a su vez en objeto de los actos correspondientes de la otra persona, resulta la relación interpersonal, resulta el fenómeno social. De este modo la incomunicabilidad substancial de la persona (racional y libre) se abre dinámicamente por las propias operaciones a la comunicación interpersonal, a la vida social.

c) Y si el hombre es naturalmente "animal politicum", "animal civile", "animal sociale", "animal domesticum", para llevar una vida

⁹² "Est quidem enim naturale homini ut sit animal mansuetum, secundum communem naturam speciei, inquantum est animal sociale (omne enim animal gregabile est naturaliter tale); sed secundum naturam alicuius individui, quod in corporis complexione consistit, quandoque consequitur magna pronitas ad iram" (*In VII Ethic.*, lect. 6, n. 1391).

⁹³ "Forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus: et talis forma est accidentalis" (I, 76,8). Cf. I, 116, 2 ad 3.

⁹⁴ "Perfectio universi non est perfectio unius personae vel suppositi: sed eius quod est unum sub positione vel ordine" (III, 4,1 ad 4).

⁹⁵ I, 29,4.

digna de su condición ha menester de la convivencia y de organizarse en sociedad, no sólo para aunar fuerzas frente a las dificultades de la naturaleza y sobrevivir biológicamente, sino para subvenir a las necesidades del espíritu: ayuda en la consecución de la verdad, convivencia amistosa, participación en la felicidad⁹⁶. De modo que el hombre incivil o es un degradado o es un superhombre⁹⁷.

d) La proyección del hombre a la sociedad y la superioridad del bien común sobre el bien particular no debe entenderse como despersonalización, como alienación del individuo humano en aras de la sociedad. Ni solipsismo incivil ni despersonalización social. Es conocido el conato, más verbal que real, de obviar la paradoja *persona-sociedad, bien común-bien propio*, distinguiendo entre *individuo humano* y *persona*: el individuo y su propio bien estaría subordinado a la sociedad; la persona, en cambio, sería trascendente a la sociedad⁹⁸. Solución más nominal que real, porque la distinción entre individuo humano y persona humana es solamente verbal; sólo cabe señalar distinción de razón entre "individuo" (=género) y "persona" (=especie, o cuasi especie, puesto que se trata del "individuum vagum"), que tratándose del hombre son realmente lo mismo⁹⁹, y es obvio que con una distinción verbal o una distinción de razón no se resuelve el problema *real* de relación *persona-sociedad*.

Es verdad que el hombre es naturalmente sociable y que necesita vivir en sociedad para realizarse plenamente. Sin embargo la sociedad para él es un complemento perfectivo; ni es su esencia, ni es su complemento perfectivo *total*; muchas de sus responsabilidades y realizaciones, especialmente las de orden espiritual, son supercívicas; "el hombre no se ordena a la comunidad política —dice Santo Tomás—

⁹⁶ "Est enim primitus facta (civitas) gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquam per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes" (*In I Politicorum*, lect. 1, n. 31. Ed. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1951). "Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile" (*Ibidem*, n. 37). Cf. I-II, 72,4; 95,4; II-II, 129,6 ad 1; *De regimine Principum*, Lib. I, c. 1; Lib. IV, c. 2; *I Ethic*, lect. 1.

⁹⁷ "Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo, et quasi bestia. Si vero nullo indigeat, et quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo. Est enim quasi quidam deus" (*In I Polit.*, lec. 1, n. 39). Cf. *ibidem*, n. 35.

⁹⁸ J. MARITAIN, que cree encontrar esta doctrina "en los principios de T. Tomás", la defiende ampliamente en *La persona y el bien común*. Trad. L. de Sesma, ed. J. M. Fontenla, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968. Cf. págs. 19, 67, 71, 74, 75, 81, *Humanisme integral*, p. 142. Ed. Montaigne, París, 1946.

⁹⁹ El mismo Maritain reconoce que "todo yo soy individuo y todo entero persona"; "cada uno de nosotros es, según lo dijimos ya, todo entero individuo y todo entero persona" (*o.c.*, p. 46 y 62). De acuerdo, pero entonces no media distinción *real* alguna, y el problema queda sin resolver realmente.

en todo su ser y en todas sus cosas”¹⁰⁰, aunque “cada persona particular se compare a la comunidad como parte al todo”¹⁰¹.

Dentro de los límites en que la persona necesita y debe vivir en sociedad, comportarse como parte de ella, respetar sus leyes y cooperar al bien común, para entender y valorar justamente la relación *persona-sociedad* debe evitarse, por una parte, hacer entrar en la comparación un concepto absolutista de persona, de autosuficiencia plena y de libertad omnímoda, y, por otra parte, debe evitarse hacer entrar en la comparación a la sociedad concebida hipostáticamente, como si fuese una persona que entra en relación de límite o absorción con otra persona. Ahí está, a mi parecer, el falso planteamiento. En el ámbito y medida de la *persona propter societatem*, la subordinación es de la persona (=individuo humano) a su perfección social, no a algo ajeno a la misma. En precisión latina diríamos: *persona propter societatem*=*persona propter se ipsam socialiter perfectam*, en el sentido que Santo Tomás hace la equivalencia: “unumquodque est propter suam operationem” = “unumquodque est propter se ipsum ad operandum”, evitando así la subordinación de lo sustantivo a lo adjetivo¹⁰². Naturalmente esta perfección social a realizar en la persona exigirá eliminar muchos egoísmos antisociales que colisionarían no sólo con la perfección de las demás personas, sino con la propia perfección personal en su proyección social. Así, por ejemplo, un ciudadano, enfermo contagioso, no llevaría una vida personal más perfecta moviéndose libremente entre los demás que imponiéndose o padeciendo internamiento.

De ahí se puede inferir que los derechos de la sociedad, o de las personas que conviven socialmente, respecto de cada persona que es parte de ella, más que algo impuesto *ab extrinseco* es algo que nace de las responsabilidades o deberes sociales de cada persona.

En el orden sobrenatural de la gracia y de comunión mística entre los justos y con Dios Uno y Trino, la participación en el bien común no tiene límites extrínsecos, y la dimensión social de la persona logra su máxima realización y dignificación.

IX. HISTORIA Y ESCATOLOGIA EN LA CONCEPCION TOMISTA DEL HOMBRE

El hombre es un ser *temporal e histórico* en el sentido, aunque no en la medida en que está sometido a la mutación, al cambio (cua-

¹⁰⁰ “Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus” (I-II, 21,4 ad 3). Cf. I, 65, 2.

¹⁰¹ “Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum” (II-II, 64, 2). Cf. II-II, 61, 1; 64, 5; 65, 1; I-II, 96,4.

¹⁰² “Hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum” (In I *Ethicorum*, lect. 1, n. 5).

litativamente progresivo o regresivo) cronológicamente conmensurables. Nace en un momento dado, evoluciona o se realiza sucesivamente y termina su "curriculum vitae" con la muerte: tiene pasado, presente y futuro con los demás seres de este mundo, aunque con su peculiaridad humana de realizarse libremente dentro de una infinidad de condicionamientos necesarios. Dentro del tiempo cronometrable e irreversible que marca el sistema planetario de referencia, el hombre va regulando su propio tiempo, sus movimientos y quietudes, aceleraciones y retardaciones; va enrollando su vida pasada en hábitos permanentes que condicionan su presente y futuro; desde el presente prefigura el futuro que, previsto y esperado o temido, penetra en el presente. En este sentido múltiple el hombre depende del tiempo y hace su propio tiempo.

Sin embargo, en cuanto a *intensidad óptica*, en el pensamiento tomista el hombre no es *temporalidad*, no es duración, no es pura realización o devenir humano, ni es historia ni es futurición. Es más bien una dimensión adjetiva, parcial y contingente del hombre esencialmente considerado; es una de sus "circumstantiae".

a) Dimensión *adjetiva*, por el carácter movedizo, variable e impersonal que tiene el tiempo respecto de lo peculiar del hombre: individualidad sustantiva y racional, sujeto de derechos inalienables, de personalidad propia incanjeable e intraductible, abocado a una duración supratemporal más allá de la muerte. Por eso no *es* tiempo, sino que *tiene* tiempo; no *es* historia, sino que *tiene* historia o es *sujeto* de la historia.

b) Dimensión *parcial*, porque el devenir temporal, comúnmente cronometrable, no alcanza al hombre en su supervivencia espiritual póstuma; además, el tiempo biológico como proceso evolutivo de la personalidad deja esencialmente inalterable a la persona, al espíritu del hombre, y apenas afecta a sus cualidades más íntimas o las afecta de un modo poco proporcional a la sucesión evolutiva del complejo psicofísico del hombre. Piénsese en la persistencia de las facultades mentales, en la vigencia supratemporal de los primeros principios, en la universalidad espacio temporal de los conceptos verdaderamente científicos, en la supratemporalidad de la vivencia mística.

c) Dimensión *contingente*, no sólo como el hombre es contingente respecto de Dios y del mundo que le precedió y le seguirá, sino respecto de su propio sujeto humano, cuyos momentos cronológicos y biológicos pasan mientras el "yo" permanece como hipóstasis y como espíritu o como sujeto pensante que emerge sobre el tiempo en cada uno de sus momentos, e incluso sobre el conjunto o suma de todos ellos al sobrepasarlos en un existir atemporal después de la muerte, cuando el hombre es revestido de inmortalidad¹⁰³. No obstante, esta

¹⁰³ Cf. I-II, 4, 5-8.

contingencia temporal afecta, en diversidad de grados y de incidencias, a todo el obrar y hacer del hombre, durante esta vida, incluso en las esferas más altas de intelección y amor espiritual, en función de la dependencia de los sentidos internos, que obran temporalmente. Bien entendido, por lo demás, que en la concepción aristotélico-tomista del tiempo, como “*numerus motus secundum prius et posterius*”¹⁰⁴, cuando se hable del influjo real del tiempo se entiende el influjo real de las cosas o acontecimientos temporales.

X. ANTROPOLOGIA ACTUAL Y ANTROPOLOGIA TOMISTA

Para confrontar la antropología de Santo Tomás con los sistemas modernos de pensamiento, pienso que la actitud honesta, digna de Santo Tomás y de los pensadores modernos, debe no dejarse condicionar ni por la *buena intención* de lograr concordancias o “bautizos”¹⁰⁵, ni por la *distorsión metódica* de leer a Santo Tomás con categorías kantianas o marxistas, o a la inversa, encontrando coincidencias más o menos literales, pero que reflejan ideologías completamente dispares o contrarias¹⁰⁶.

La confrontación que puedo apuntar aquí se reducirá a leves indicaciones de coincidencias y contrastes de las grandes líneas antropológicas de Santo Tomás con los actuales sistemas o movimientos existencialista, personalista y estructuralista¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cf. *In II Physicorum*, lect. 17, n. 580; *I Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 1.

¹⁰⁵ De sola “buena intención” adolecen las invitaciones, muy ingenuas, de hacer actualmente con Kant, Hegel, Marx, Freud, etc., lo que hizo S. Tomás con Aristóteles, “bautizándolos”, tomistizándolos, prejuzgando que son tomistizables, o que S. Tomás es marxistizable, hegelizable...

¹⁰⁶ Ejemplo de esta distorsión concordataria por deficiente lectura, puede ser, entre otros, el reciente libro de J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino* (Trad. de I. Aizpurua, ed. Sígueme. Salamanca, 1972). Así, traduce la prioridad del método (=el “modus sciendi” tomista) por la prioridad de forma u objeto formal (p. 49), que, a su vez, cree que en S. Tomás es subjetiva y a priori (p. 53, 66); cree encontrar en S. Tomás un “antropocentrismo formal”, en el sentido subjetivista y a priori kantiano cuando S. Tomás habla de la prioridad de lo formal (=objeto formal) sobre lo material (=objeto material); cuando S. Tomás infiere la transcendencia (sobre la materia) y sustantividad del espíritu humano del hecho de la reflexión completa del entendimiento sobre sus actos, Metz cree encontrarse con la antropología transcendental de signo kantiano, casi siempre aduciendo algún texto tomista, previamente manipulado por K. Rahner en su obra, tan poco tomista a pesar del título, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino* (Segunda ed. cuidada por J. B. Metz, Munich 1957, trad. española de A. Álvarez Bolado, Barcelona, Herder, 1963). Pueden compulsarse pp. 51, 53, 65-78, 106, 134, 136, 145, 154. Considera a la historicidad constitutiva del hombre apoyado en un texto de S. Tomás (*I Sent.*, dist. 15, 5, 3 and 2) totalmente tergiversado (p. 72, nota 20. Cf. p. 85, nota 45); reduce la ontología e incluso la teología a antropología (p. 74, nota 22); y piensa vislumbrar en S. Tomás el antropocentrismo subjetivista que culmina en Kant (p. 76).

¹⁰⁷ Ni el materialismo marxista ni el sensismo vulgar ni el agnosticismo radical admiten contrastación integradora con la antropología tomista en sus grandes líneas, por los presupuestos básicos incompatibles, sin que ello signifique no reconocimiento de gran número de verdades en aquellos sistemas, no vinculadas necesariamente a sus principios materialistas y agnósticos.

a) *Antropología existencialista*. Es sabido que para hablar de *existencialismo* en singular hay que hacer muchas abstracciones de características fundamentales distintas en Kierkegaard, en Heidegger, en Jean Paul Sartre, etc. Globalmente creo que se puede decir que el existencialista, *positivamente*, quiere dirigir su propia existencia, hacerse a sí mismo, que es devenir siempre originario y libre, aunque su existir resulte condicionado por la circunstancia de otros existentes. *Negativamente* profesa rechazo de todo esencialismo absoluto, sustantivo, estereotipado, dado necesaria y determinadamente; no se admiten normas externas de comportamiento: se trata de llegar a ser lo que se es: personal autorealización, sin pensar o negando dependencias transcendentales.

Cabe decir que el existencialismo, sobre todo en lo que dice positivamente, no sólo es asimilable al tomismo o a la inversa, sino que es de hecho tomista. Filósofos actuales tan tomistas como O. N. Derisi, C. Fabro, A. González Alvarez, M. Puelles, han mostrado en sus libros que Santo Tomás, en cuanto a valoración ontológica de la existencia, autoformación responsable del hombre, temporalidad del humano existir, dinamismo psicológico-moral, es tan existencialista como el que más. Sobre los aspectos negativos del existencialismo, sobre todo en su antisubstancialismo, antes de confrontarlo seriamente con el tomismo, habría que purificarlo de algunos prejuicios sobre el "esencialismo abstracto tomista"; verificar el contenido de expresiones como "mismidad", "ser", "subsistencia", "consistencia", etc., quizá no tan extraños a la naturaleza substancial tomista; y reducir a su justo punto expresiones radicales como que "nada determinado es dado de antemano al hombre" (¿Ni siquiera la propia vida, el personal biotipo?), que "nada permanece, todo es devenir" (¿Incluso la propia personalidad?), que "el hombre no depende de nada ni de nadie en su ser" (¿Tampoco de Dios, o, al menos, del propio contorno vital?).

b) *Antropología personalista*. El personalismo moderno, que se presenta como sistema autónomo entre pensadores protestantes y católicos (M. Scheler, F. Ebner, M. Buber, E. Mounier, K. Barth, B. Häring, Schütz), *positivamente* acentúa, sobre todo, el valor de la persona, entendida como apertura y encuentro amistoso con el otro; lo que vale es la realización personal en el amor según la propia conciencia. "Ser persona significa relación vital entre el yo y el tú. Ambos filósofos (Feuerbach y Mounier) prepararon el camino al personalismo del diálogo" (Schütz). Esta concepción de la persona como *ser-con* cuadra bien con la mentalidad socialista y con el "horizontalismo" moral. *Negativamente*, rechaza la dimensión ontológica de la persona como subsistencia racional; no admite la comunicación con el otro por vía conceptual (esto sería "objetivar", "cosificar" la persona),

no se admite una moral de preceptos, indigna de la persona, que se comporta por amor según la propia conciencia.

También cabe decir aquí que los factores positivos de este "personalismo" son también tomistas: dignidad y ulterior dignificación de la persona; valor de las relaciones personales del orden de la justicia y de la caridad en sus múltiples modalidades; la medida de la propia conciencia inviolable; sociabilidad natural del hombre a la vez que transcendencia de la persona sobre la sociedad. Sin embargo este "personalismo", a pesar de sus énfasis, resulta menguado respecto del personalismo tomista, que, además de todas esas proyecciones altruistas y encuentros personales, encuentra en la constitución ontológica del hombre, subsistente racional y libre, su auténtico fundamento, vinculado, en última instancia, a Dios, principio, fin y norma de todo lo humano; y, desde luego, no padece las desconfianzas agnósticas en el encuentro y comunicación con los demás por vía intelectual-afectiva.

c) *Antropología estructuralista*. El actual estructuralismo, más que como sistema filosófico se presenta y es un movimiento "científico", de carácter metodológico a base de la *investigación del lenguaje*, cuya organización o *estructura* interna aparece tan determinada, compleja y autónoma, que puede ser objeto de una ciencia de tipo lógico-matemático. Si bien por sus antecedentes ingleses (B. Russel, Wittgenstein) y ulterior evolución (escuelas de Praga y Copenhague) es un movimiento netamente positivista, los actuales estructuralistas parecen querer proyectar apriorísticamente la estructura del lenguaje hacia las estructuras étnicas y culturales, hacia una filosofía antropológica (C. Lévi-Strauss) de caracteres más bien deterministas.

Resulta obvio que el estudio científico del lenguaje no se opone al pensamiento tomista. Santo Tomás se ocupó ampliamente del lenguaje, como expresión flexible, más o menos adecuada (=analógica) del pensamiento, en las famosas cuestiones de la *analogía* de las palabras y de las proposiciones teológicas (IP. q. 13; III P., q. 16). Los logros "científicos" actuales en este dominio son integrables y perfectivos del tomismo. Otros aspectos filosóficos del estructuralismo necesitan discernimiento, especialmente en cuanto al supuesto determinista (el lenguaje como producto humano no puede ser sometido ni comprendido matemáticamente), en cuanto al sentido originario y apriorístico del lenguaje (más bien que causa del pensamiento y de la sociedad, es efecto del pensamiento y de la convivencia social, aunque ulteriormente se convierta a su vez en causa, al menos parcial), y en cuanto a su valor de criterio para estudiar integralmente al hombre y a la naturaleza (el defecto del apriorismo ideológico kantiano es imputable, con más razón, al apriorismo verbal de los estructuralistas filósofos).

NOTAS Y COMENTARIOS

EL PRIMER RECONOCIMIENTO OFICIAL DE LA SANTIDAD DEL ANGÉLICO

El 7 de marzo de 1274 se extinguía suavemente la vida de fray Tomás de Aquino ante la acongojada mirada de los monjes cistercienses de Fossanova que lo habían acogido, muy enfermo ya, pero en obediente camino hacia el II Concilio de Lyon.

El 2 de mayo, aún no acallados el asombro y la incredulidad que la noticia de su muerte causara, el rector y los procuradores de la Universidad de París sellan una carta que en su reclamo, constituye virtualmente el primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico. Como adhesión a la conmemoración de su VII^o Centenario hemos considerado oportuna la transcripción de la misma, que pone de manifiesto el consenso en la admiración hacia quien ya aparece santo, docto y maestro:

“Al venerable Maestro de la Orden de los Hermanos Predicadores, a los padres provinciales y a todos los hermanos congregados en el Capítulo General de Lyon, el Rector de la Universidad de París, los procuradores y demás maestros que ejercen la regencia en artes saludan en Aquél que todo lo dispone saludablemente y es sabiduría providente del universo.

Con sollozante clamor deploramos amargamente la inmensa pérdida para toda la Iglesia, también desolación manifiesta de la Universidad de París, y escogemos estos días para un justificado duelo común. ¡Ah, quién nos hiciera capaces del lamento de Jeremías! Que si tan inconsolable era el llanto por la destrucción y ruina de la Jerusalén material, es mayor el celo que nos inflama para llorar tan afligente daño a nuestra nueva Jerusalén, la Iglesia universal.

Oído de un modo inesperado el rumor del doloroso y lamentable golpe, al punto causó en todos enajenación desconocida e inmenso estupor, traspasó finalmente nuestras entrañas y penetró casi mortalmente las profundidades del corazón. Confesamos lo que apenas podemos expresar, pues el amor retrocede, pero dolor y angustia vehementemente nos obligan a admitir que sabemos, por una voz que se corre y el informado rumor de muchos, que el venerable doctor fray Tomás de Aquino ha sido llamado de este mundo.

¿Quién podría comprender la permisión de la Divina Providencia según la cual la excelsa estrella matutina del mundo, resplandor y luz del siglo, o por mejor decir, el astro mayor que presidía el día, ocultó sus rayos? No sin razón creemos que el sol veló su fulgor y se

ha eclipsado sombría y repentinamente, mientras rayo de tanto esplendor desaparece de la Iglesia toda. Y aunque no ignoremos que el Creador del mundo por especial privilegio lo concedió a todo el universo durante un tiempo, no obstante si quisiésemos apoyarnos en la autoridad de los antiguos filósofos, parecería que la naturaleza lo puso particularmente para el esclarecimiento de sus propios misterios.

Pero, ¿por qué al punto nos demoramos vanamente con tales palabras? De aquel que, no obstante nuestra empeñosa solicitud, ¡oh dolor! no pudimos retener en ocasión de vuestro Capítulo General celebrado en Florencia; con todo, no siendo ingratos a la memoria de tan grande sacerdote, padre y doctor, sino con devoto afecto hacia quien en vida no pudimos recobrar, os suplicamos ahora humildemente sus huesos como máximo favor, porque es muy desagradable e indigno que hallen sepultura en otra región o lugar que en la ciudad de París, la más noble entre todas las escuelas, que le educó primero, nutrió y apoyó, para luego recibir de él alimento y consuelo inefable. Pues si mercedamente la Iglesia honra los huesos y las reliquias de los santos, con razón nos parece justo y santo tener el cuerpo de tan gran Doctor en perpetua honra, para que establecida su fama entre nosotros en virtud de sus escritos, su sepulcro conserve hasta el fin su memoria en el corazón de nuestros sucesores.

*Por lo demás, en tanto esperamos vuestra favorable respuesta a tan devota petición, humildemente suplicamos de vuestra benevolencia pronta noticia de algunos escritos de filosofía comenzados en París por él, inacabados al momento de su partida y que, según creemos, completó en aquel lugar adonde fuera trasladado; en especial, el *Commentum Simplicii super librum De celo et mundo*, *Expositionem Tymeí Platonis*, y el libro *De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*, los cuales había mencionado prometiéndonos su envío. Del mismo modo, si compuso obras sobre lógica —según le solicitamos humildemente en ocasión de su marcha— que vuestra benignidad se digne ponerlo en conocimiento de nuestro Colegio.*

Y como vuestro discernimiento mejor lo sabe, hallándonos en este siglo malvado expuestos a múltiples peligros, fraternalmente pedimos con devota súplica que en ese vuestro Capítulo nos auxiliéis con especial afecto, con el sufragio de vuestras oraciones.

Sellamos finalmente esta carta con nuestros sellos de Rector y procuradores. Dado en París, en el año del Señor de 1274, el día miércoles anterior a la Invención de la Santa Cruz.”¹

La anécdota es aparentemente simple: fallecido el Doctor, dos veces maestro en los estudios parisinos, la Universidad petitiona al Capítulo General de los Hermanos Predicadores reunidos en Lyon la custodia de los restos de quien, solicitado para una tercera regencia dos años antes, le fuera negado por el Capítulo General de Florencia (1272) en razón de circunstanciales conveniencias. Dicho pedido abunda en expresiones de dolor extremo reveladoras de la magnitud de la pérdida sufrida, y finaliza con una respetuosa requisitoria acerca de obras comenzadas, o sólo prometidas, por el Aquinate, y que se presume podrían haber sido completadas posteriormente. Narración escueta

¹ M. H. LAURENT, O. P., *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, Revue Thomiste, 1937, Fasc. VI: Documenta, pp. 583-586.

de un hecho piadoso y por otra parte, casi obvio: ¡si se trataba nada menos que de un Santo, y de su obra!

Pero la historia no aconteció sólo así, y su hasta contradictoria complejidad señala la desbordante vitalidad del hombre medieval en sus búsquedas, en la sustentación de lo suyo, en el enfrentamiento con el adversario y aún la rendición que no humilla. Todo ello encontramos en prieta síntesis entre el primero y último párrafos de la Carta, de los que se desprenden dos cuestiones aparentemente simples, al menos en su planteo: 1º) ¿Quiénes son los firmantes, esto es, el Rector y demás autoridades y maestros de la Facultad de Artes?; 2º) ubicación de las obras allí mencionadas. Tan sólo en su contexto histórico se pone de manifiesto que tal simplicidad es, en verdad, ilusoria.

La Universidad de París, desde la primera mitad del siglo, había sido escenario de intensos conflictos en torno a la resistida incorporación de la filosofía aristotélica con cuantioso comentario y no pocas veces corrupción por parte de los árabes, y con motivo de la querella entre seculares y medicantes que con *excusas* doctrinales y muchas veces sólo eso, agitaron a maestros y estudiantes.² Recordemos por una parte las sucesivas prohibiciones de que fueron objeto obras de Aristóteles: la física (en un sínodo presidido por Pedro de Corbeil en París, 1210), también la metafísica (en 1215, por el legado pontificio Roberto de Courçon) y ambas nuevamente en el documento *Parens scientiarum* refrendado por Gregorio IX al finalizar la huelga de maestros de 1229-1231, durante la cual se funda la Universidad de Toulouse (que ofrece como no disimulado señuelo la lectura de los libros de Aristóteles prohibidos en París), pero que también provoca ante la defección de dichos maestros, la incorporación de los mendicantes a la docencia universitaria. Incorporación que provocará movidas controversias y abundante literatura polémica entre los años 1252-1256 y 1268-1272, cobrando en el transcurso los regulares creciente prestigio por la excelencia de sus maestros y la fecundidad de sus estudios: sus aulas y sus iglesias desbordantes constituían un testimonio que los seculares no podían tolerar, como tampoco la hegemonía otorgada por la presencia de aquéllos en nueve de las doce cátedras de teología.

Santo Tomás se encuentra en París desde 1252, como bachiller bíblico primero, luego sentenciario, para acceder a la magistratura en 1256 por la expresa intervención del Papa Alejandro IV (necesaria dada la actitud hostil de los maestros seculares, y la temprana edad del Aquinate, que no alcanzaba los reglamentarios treinta y cinco años),³ finalizando su primera regencia en 1259. Durante esos años seculares y mendicantes se disputan a porfía, con violencia hasta física, las cátedras parisinas, interviniendo en la contienda obispos, reyes y Pontífices. Un cáustico comentario de Roger Bacon nos permite entrever como motivo de tal situación no sólo la lucha por el poder, sino uno notablemente más mezquino: la negligencia intelectual de los maestros seculares, apenas disimulada por el usufructo que hacían del incesante trabajo de los regulares.⁴

Pero también en esos mismos días continuaban activándose elementos que harían eclosión en las condenaciones de 1270 y 1277. La lectura de las obras

² Vid. POFERRADA, *Tomás de Aquino en la Universidad de París*, Sapientia, 1971, 1971, XXVI, pp. 233-262 y 1974, XXIX, pp.

³ Vid. RAMÍREZ, en su Introducción General, *Suma Teológica*, ed. B.A.C., Madrid, 1947, T. I, pp. 26-27.

⁴ "Saeculares a quadraginta annis neglexerunt studium theologiae et philosophiae secundum veras vias illorum studiorum, occupati appetitu deliciarum, divitiarum et honorum, et corrupti causis ignorantiae praedictis; ita quod totaliter dimiserunt vias antiquorum sa-

de Aristóteles, reiteradamente prohibida, era no obstante práctica común llevada a cabo por maestros como S. Alberto Magno (1240-1248) y Roger Bacon (1245) en prudente cumplimiento, según que "magna sunt opera Domini, scrutanda omnibus qui diligunt ea"⁵, pero también con imprudente exaltación por otros que no atinaban a discernir errores, o peor aún, que hacían de esta lectura un desafío a las autoridades, constituyéndose en abierta rebeldía frente a las mismas. El 19 de marzo de 1255 la Facultad de Artes elabora un reglamento de enseñanza que incorporando el acervo aristotélico no hace sino oficializar un uso vigente. Y en medio de este tormentoso clima se retira de la Universidad el Angélico, para desempeñar el cargo de maestro en la Curia Pontificia.

En su ausencia, los problemas continúan.

En 1266, en disputa por la incorporación de un maestro, la nación francesa de la Facultad de Artes se separa de las restantes (inglesa, picarda y normanda) nombrando su propio rector y demás funcionarios, con lo que prácticamente quedan constituidas dos facultades paralelas, situación momentáneamente superada por el arbitraje del legado Simón de Brion (futuro Pontífice Martín IV) quien establece: 1º) el principio de inseparabilidad de las naciones en dicha Facultad; 2º) un tribunal de arbitraje para futuras disensiones y 3º) la duración trimestral para el cargo de rector, anteriormente mensual⁶. Momentáneamente decimos, porque volverá a plantearse en marzo de 1272 para finalizar, también en forma precaria, con sentencia del mismo legado, el 7 de mayo de 1275.

En 1267 el malestar se acrecienta: la actitud de los maestros seculares con respecto a los mendicantes es agresiva en extremo, obligando a éstos a permanente defensa y, por otra parte, entre los regulares mismos la lucha está decididamente entablada por la recepción (o no) de la filosofía aristotélica y los trabajos realizados en torno a ella, incluidos los de Siger de Brabante y Boecio de Dacia, quienes caerán de lleno en las condenaciones de 1270 y 1277, perdiendo en esta última oportunidad sus cátedras en París.

Y al año siguiente registramos tres hechos indudablemente conexos entre sí, no desligados asimismo de la situación en que se viven. A comienzos del año el Capítulo General de los dominicos celebrado en Viterbo ordena evitar en lo posible querellas con prelados y clérigos, como también la promoción de cuestiones y causas que pudieran derivar en escándalo, sin mandato del prior provincial o del Capítulo⁷. En París, el 7 de octubre, es designado obispo Etienne Tempier quien, canónigo de Notre-Dame, fuera canciller en 1263, en permanente conflicto con los maestros por extralimitarse en sus funciones⁸, lo que hace previsibles nuevas fricciones que efectivamente se producirán tanto

pientum... Propter quod accidit ut saeculares a quadraginta annis nullum composuerunt in theologia tractatum, nec reputant se aliquid posse scire, nisi per decem annos, vel amplius, audiant pueros duorum ordinum. Nec aliter praesumunt legere sententias, nec incipere in theologia, nec unam lectionem, nec disputationem, nec praedicationem, nisi per quaternos puerorum in dictis ordinibus; sicut manifestum est omnibus in studio Parisius et ubique". (Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. Brewer, pp. 428-429, apud Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle*, Fribourg, 1899, p. LXVIII, nota 2).

⁵ Ps. 110. Acaso sea el hombre, en su laborioso cercamiento de una Verdad inagotable, *opus maximum*.

⁶ Vid. MANDONNET, o. c., pp. XCIII-XCVI.

⁷ "Item. Fratres quantum possunt. vitent litigia prelatorum et clericorum. questiones autem et causas de quibus potest oriri scandalum. non moveant. nisi voluntate prioris provincialis. vel capituli requista. ubi sine periculo poterit expectari". (*Acta Capitulum Generalium*, vol. I, p. 143, en *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, T. III, 1898).

en el orden doctrinal (las condenaciones) cuanto en el administrativo (la huelga desde Cuaresma hasta S. Juan Bautista de 1272). En tales ocasiones los padres dominicos, que padecieron dolorosamente los ataques del obispo en la persona del Aquinate, actuaron con prudente acatamiento según la disposición del Capítulo de Viterbo. Finalmente en noviembre y ante una situación cuya virulencia no decrecía y que constituía todo un desafío, el General Juan de Vercelli destaca hacia París digno paladín, desempeñando Santo Tomás su segunda regencia desde principios de 1269 hasta fines de abril de 1272. También aquí el Angélico es protagonista de un hecho de excepción, dado que por vez primera en la historia de la Universidad un maestro regenteará dos veces la misma cátedra⁸. ¡Y aún será solicitado nuevamente!

Durante esos años, obligadas por los falaces ataques de Guillermo de Saint-Amour, Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux, las órdenes mendicantes se defienden brillantemente y sin tregua, representadas por S. Buenaventura, S. Tomás y John Peckham, en procura de una definición que tendrá lugar en el II Concilio de Lyon, en 1274. La presentación de los títulos de algunos escritos que sustentan las diversas posiciones nos proporcionará desvaída idea de tan encarnizada contienda, que una pródiga imaginación deberá colorear con toda la gama de vividas pasiones. Así, entre julio y septiembre de 1269 Gerardo de Abbeville publica su *Contra adversarium perfectionis christianae et praelatorum et facultatum Ecclesiae*; replican en noviembre Sto. Tomás con *De perfectione vitae spiritualis* y S. Buenaventura en enero-febrero de 1270 con *Apologia pauperum contra insipientem*. Nicolás de Lisieux nuevamente ataca en *De perfectione et excellentia status clericorum* (abril-julio de 1270), contestando el Aquinate en octubre con *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, sermones de Adviento y de Sexagésima, entre otros. Ante otra publicación del de Abbeville, *Liber apologeticus auctoris et libri editi Contra adversarium*, replica Juan Peckham con el *Tractatus pauperis contra insipientem* (febrero-julio de 1270) y *De paupertate* (noviembre de 1270), que suscitan airada respuesta de Nicolás de Lisieux, en *Contra Peckham et Thomam* (febrero de 1271)⁹.

Mas todo buen entendimiento entre los regulares se quiebra en punto a cuestiones doctrinales, apareciendo el de Aquino *sospechosamente* aristotélico, por una parte ante S. Buenaventura, quien con denuedo señalara el peligro de una doctrina paganizante (1267: *Collationes de decem praeceptis*; 1268: *De donis Spiritus Sancti*), y por otra, ante Peckham, quien promoverá disputas quodlibéticas en torno a tesis azas controvertidas (1270-1271) y envolverá a Santo Tomás en sucesivas condenaciones (1284, 1286).

Pero la actividad a su pesar francamente polémica no aleja del corazón del Doctor Angélico un preocupado y diligente amor de la Verdad, y así lo

⁸ Vid. *Dict. Théol. Cath.*, T. XV, col. 99.

⁹ Por ilustrativo, transcribimos un comentario de Mandonnet: "Le seul exemple qui existe, à notre connaissance, est celui de Guillaume de Hotham. Ce religieux anglais enseignait déjà à Paris en 1280, ainsi qu'en fait foi sa dispute quodlibétique tenue vers Noël de cette même année. On lit en effet dans le ms. latin 15805, de la Bibl. Nat. de Paris: Expliciunt questiones de quodlibet disputate a fratre Wuil. de Hozun, die lune proxima post festum B. Nicolai, videlicet in crastino Conceptionis B. Mariae Virginis, anno gratie 1280. Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.*, 2me. part., II, p. 121. Guillaume de Hotham, devenu provincial d'Angleterre, fut déchargé de son office par le Chapitre Général de Bordeaux, en 1287, pour être renvoyé à Paris et y enseigner: Absolvimus priorem provincialem Anglie G. de Odone et assignamus eum conventui Parisiensi ad legendum. *Acta Capitulum generalium*, ed. Reichert, I, p. 242". (Mandonnet, *o. c.*, p. CIII, nota 2).

¹⁰ Vid. RAMÍREZ, i. c., pp. 35-37.

vemos multiplicarse en trabajos, ejercicios escolares, correspondencia... y la casi totalidad de sus comentarios a la obra aristotélica, posibles gracias a las traducciones de Guillermo de Moerbeke, conocido años atrás. Con referencia a esta última tarea, y comprensible desde la grave negligencia de los maestros señalada por Bacon, y el indudable averroísmo de Siger y sus seguidores, apunta Weisheipl¹¹ un celo apostólico en Santo Tomás, necesitado de proporcionar a los jóvenes y desorientados estudiantes y aún a los maestros de artes, una doctrina filosóficamente correcta y respetuosa del autor, de su obra y de la realidad. ¿Puede extrañarnos el extraordinario aprecio hacia un tal Maestro, aún en circunstancias tan poco proclives a su fructuosa labor?

Pues a los ya citados se suma otro conflicto de corte similar al vivido por la Facultad de Artes en 1266. En la elección de rector correspondiente a Navidad de 1271 resulta designado por mayoría Alberico de Reims, no obstante resistido por una minoría que integran Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Bernier de Nivelles y adherentes, prosiguiéndose la causa según los reglamentos de Simón de Brion. El 25 de marzo de 1272, en la nueva elección, la minoría no es convocada por considerársela excomulgada (en razón de su enfrentamiento a los decretos de 1266); sin embargo, realiza una elección de autoridades quedando así de hecho constituidas dos Facultades de Artes, cuyos rectores son Alberico de Reims y, presumiblemente, Siger de Brabante. La legitimidad del primero será confirmada por la sentencia de Simón de Brion (7 de mayo de 1275), quien tiene duras expresiones para los oponentes¹².

Entre tanto, y con motivo de los sucesos de comienzos de 1272, la Universidad entra en conflicto con el obispo Tempier, quien nuevamente pretende excederse en sus atribuciones. Se declara una huelga desde Cuaresma hasta el 24 de junio, a la que no adhieren los maestros dominicos, probablemente en obediencia a la disposición ya mencionada del Capítulo General de Viterbo, y así llega Santo Tomás a la disputa quodlibética de Pascua, que será su último ejercicio en París. Peregrinamente aparece aquí el Aquinate "junto" a quien intentara condenarlo en 1270 —e insistirá con más éxito en 1277— y en oposición a aquellos que, muy pocos meses después, lo reclamarían al Capítulo General de Florencia para una tercera regencia, y lamentarían con gran dolor su muerte dos años más tarde.

Pero al pronto la situación se torna asfixiante, y sus superiores ordenan a Santo Tomás emprender camino hacia Florencia, donde obra un insistente pedido del rey Carlos I de Anjou, en favor de la presencia del Doctor en la Universidad de Nápoles. Y Santo Tomás se aleja de París, a fines de abril de 1272.

Mas alejamiento no implica necesariamente abandono, y uno de los últimos párrafos de la Carta es testimonio fidedigno de ello: el Angélico Doctor, al irse, promete a quienes humildemente exponen ante él su pobreza, el cumplimiento de nuevas obras. Aparecen así mencionadas *Commentum Simplicii*

¹¹ "The plight of young masters who had to teach Aristotle in the schools and who were always subject to being led astray into heresy, especially by Averroes, could not have been ignored. For this reason Thomas considered it his duty to young men in arts to supply them with commentaries that would be true to Aristotle, even when the latter's teaching had to be rejected, and free from error in philosophy. I am convinced that Thomas felt this apostolate to be urgent upon him, and one that he could minister to. ... In my opinion Thomas commented on Aristotle because he felt an apostolic need to help young masters in arts to understand Aristotelian philosophy correctly in harmony with the actual text and the guideline of faith, where necessary". (WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work*, Doubleday, New York, 1974, pp. 280-281).

¹² MANDONNET, o. c., pp. CCVII-CCXXVII.

super librum De celo et mundo, Expositionem Tymeï Platonis y De aquarum conductibus et ingeniis erigendis, es decir, dos obras típicamente filosóficas junto a una tercera, extraña y discordante hasta con la personalidad misma del Santo, y de factura claramente tecnológica.

Considerando así bosquejado el panorama de múltiples dimensiones en el que se inscribe la Carta, retornamos a las preguntas que constituyeron el inicio de estas líneas, en la esperanza de una respuesta.

La Carta ha sido redactada en el transcurso del conflicto acaecido en 1272 que finalizará en 1275, lapso de tiempo en el cual se vive una caótica coexistencia de dos Facultades de Artes, con sus autoridades respectivas, bien que sólo aquella presidida por Alberico de Reims será reconocida finalmente como legítima. Por tanto, y a la fecha que nos ocupa, próximo un desenlace que no era ya dudoso, coincidimos con Mandonnet que sus firmantes han de haber sido Alberico de Reims y los maestros de la Facultad de su regencia, únicos cuyas palabras podrían ser oficialmente recibidas y escuchadas por el Capítulo General de los Hermanos Predicadores al que iban dirigidas.

En cuanto a las obras prometidas por el Angélico y traídas a colación por los maestros, corresponderían ellas a una labor previa de traducción llevada a cabo por Guillermo de Moerbecke, según verosimilmente conjetura Birkenmajer¹³ quien, entre los manuscritos griegos pertenecientes a la Biblioteca Papal entre 1295 y 1311 (encontrándose allí la mayor parte de ellos desde 1270) y que utilizó el traductor dominico, ubica el *Commentum Simplicii super librum De Celo et mundo*, una anónima *Pneumatica* y el *Commentum Procli Tymeï Platonis*. El Comentario de Simplicio está presente sin lugar a dudas en aquél de Santo Tomás, una de sus últimas obras, lo que hace presumir el recurso a la traducción de Moerbecke; por otra parte, la versión latina del Comentario de Proclo aparece parcialmente citada en el *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, de Heinrich Bate de Mecheln, siendo Guillermo de Moerbecke el único traductor grecolatino relacionado con Bate.

Mayor dificultad plantea la tercera de las obras mencionadas, por cuanto no hay acuerdo ni siquiera en cuanto al título, figurando como *De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*¹⁴, o bien *De aquarum conductibus et ingeniis, idest machinis erigendis*¹⁵ y aún *Libro de'condotti dell'acque e quello Di levare gl'ingegni in alto*¹⁶. No obstante, la *Pneumatica* hallada por Birkenmajer y que se encuentra juntamente con los Comentarios de Simplicio y de Proclo podría ser la *Pneumatica* de Herón de Alejandría, y a ella correspondería, al menos por la temática que dejan entrever los posibles títulos, el escrito aludido en tercer término en la Carta de la Facultad de Artes¹⁷. Pero ésta es cuestión aún no resuelta.

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI *

Centro de Investigaciones Filosófico-Naturales
Facultad de Filosofía, U. C. A.

¹³ BIRKENMAJER, *Ad litteras Universitatis Parisiensis de obitu S. Thomae analecta nova (germanice)*, Xenia Thomistica, t. III, 1925, pp. 57-72.

¹⁴ LAURENT, *Fontes...*, p. 586.

¹⁵ En *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. Leonina, t. I, 1882, p. CCLIX.

¹⁶ Según transcripción italiana de Fra Bartolomeo da S. Concordio (1264-1347), apud BIRKENMAJER, o. c., pp. 58-60.

¹⁷ Vid. BIRKENMAJER, o. c., p. 62, y WEISHEIPL, o. c., p. 332.

* Miembro de la Carrera del Técnico de Investigación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

CARLOS ALBERTO SACHERI

1933 - 1974

I. Domingo 22 de diciembre. Acababa de recibir a Cristo sacramentado. Frente a su casa. Rodeado de su mujer y de sus hijos. El misterio de iniquidad movió la mano del asesino que le quitó la vida. Muerte cargada de simbolismo: Venía de comulgar, marido amante y fidelísimo, padre ejemplar, apóstol de su Fe, imagen del laico sin tacha. Todo esto se quiso negar con su muerte, todo eso se quiso anular en él. Ceguera de la pasión homicida que al matarle le abre el camino de la Vida, que al querer anular todo lo que él representaba, lo transforma en símbolo y en semilla fértil que seguramente fructificará en el futuro inmediato. La muerte de Carlos Alberto Sacheri, más allá del dolor y de las lágrimas, ha tenido la virtud de reanimar mi optimismo y mi esperanza en la rehabilitación cristiana de la Argentina, porque si Dios ha comenzado a permitir que algunos de sus hijos merezcan morir por Él, porque en su infinita misericordia ha decidido salvar nuestro querido y confundido país.

Cómo no recordarle, yo precisamente, si el primer artículo que publicó en su vida (en la revista *Presencia* en 1955) fue una extensa nota sobre mi libro *El pensamiento de Mamerto Esquiú* destacando la doctrina socio-política del santo franciscano. Por donde se veía ya la vocación de toda su vida y la posterior tenacidad suya en difundir la doctrina social de la Iglesia. Poco después nos conocimos personalmente y nos hicimos amigos. Recuerdo el tierno afecto que por él sentía el P. Julio Meinvielle, que no hubiese imaginado cuán prontamente su discípulo habría de seguirle.

Apenas egresado de la Facultad de Derecho, su vocación filosófica, en particular por la filosofía práctica, hizo de él un conocedor profundo del pensamiento de Santo Tomás. Pero, al mismo tiempo, recuerdo sus preocupaciones por el idealismo inmanentista de Giovanni Gentile, por el pensamiento moderno, sin detrimento de los Padres de la Iglesia y, sobre todo, su preocupación por el pensamiento del Magisterio de la Iglesia. Marchó en 1961 a la Universidad Laval de Québec donde obtuvo la licenciatura en Filosofía en 1963 y el grado de doctor en 1968 con su tesis sobre *Existence et nature de la délibération*, cuyo texto definitivo todos esperamos conocer lo antes posible. Antes de referirme a sus principales escritos, es preciso tener presente que, ante todo y por encima de todo, Sacheri era un *apóstol*. Esa era la tarea esencial de su vida: Luchar en pro de la *consagración del mundo y del país a Cristo* para que el Señor de las naciones reine *efectivamente* en ellas. En ese sentido, Sacheri era *uno*, católico íntegro, idéntico con su Fe. En este tiempo de tantas traiciones, de católicos que lo son en casa y no en la función pública, en casa y no en la Universidad, Sacheri lo era *siempre y en toda circunstancia*. El misterio de iniquidad que no quiere que Cristo *reine*, que Cristo *impere*, odia precisamente esa vocación del laico católico. Y le dio muerte.

En el orden humano, confieso que la desaparición de Sacheri me ha dolido atrozmente. El gozo sobrenatural de su encaminamiento a la Gloria, de su *testimonio* de la sangre, no logró suprimir el dolor humano. Desde el día de su muerte no puedo quitar de mi mente a María Marta, su mujer, y a sus siete pequeños con quienes, sin embargo, acaba de ejercer la suprema *docencia* de su muerte. ¡Qué hermoso, para ellos, tener un padre así!

II. Es evidente que su obra intelectual ha quedado trunca, por lo menos para nuestra visión terrena de la misma. Pero ya se perfilaba con notable claridad: Lo propiamente filosófico mostrado en su tesis sobre la *deliberación* sobre la cual espero poder ocuparme un día. Después, el aspecto crítico-apologético ejemplarmente ejercido en su notable "crónica teológica" (como él le llamó) sobre *La Iglesia clandestina* (tres ediciones, 1970) fruto de su amor sin límites por la Iglesia Católica, particularmente frente a los actuales embates del neomodernismo; decía entonces Sacheri: "Toda tentativa de reconciliación del mundo moderno con la Iglesia que no se funde en una verdadera conversión del mundo a la Iglesia, está condenada de antemano y no servirá sino para 'hacer el juego' al adversario". Rechazando toda "actitud pusilánime", Sacheri estaba convencido de que "los laicos deben en esta hora difícil alentar a los sacerdotes y Obispos fieles a perseverar en su vocación. El testimonio de los laicos es sumamente valioso para el buen sacerdote". Heroico amigo, cuyo testimonio, precisamente con su muerte, vale ahora infinitamente más. Por último, debemos considerar su tenaz y sistemática exposición de la doctrina social de la Iglesia, claramente documentada en sus artículos reunidos en el volumen *La Iglesia y lo social* donde nada falta, ni siquiera detalles, en lo que respecta a la doctrina pontificia sobre la sociedad, el Estado, la organización sindical, las sociedades menores, etc. Allí y no en las doctrinas anticristianas alimentadas en el inmanentismo neomodernista (aunque se muestren como católicas) deben los católicos argentinos alimentar sus mentes para luchar por un orden natural y cristiano de esta sociedad. Sacheri hizo de este propósito casi diría el objeto esencial de su vida.

III. Como los grandes laicos que ha tenido la Iglesia Católica, como Donoso, Veuillot, Estrada, Chesterton, de Maeztu, con la muerte, sobre todo con *esa* muerte, la vida de Sacheri se carga de sentido sobrenatural. Su muerte, como dice San Pablo, si ha sido un conmorir con Cristo, pone en evidencia que pertenecía "a los resucitados de entre los muertos" (Rom., 6,13) que saben "morir cada día" (1 Cor., 15,31) y, por eso, con la muerte física, alcanza la corona de la vida (Ap., 2,10).

Que Dios lo tenga consigo.

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

JAMES A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino, his life, thought and works*, Doubleday and Co., New York, 1974, XII + 464 pp.

El VII Centenario de la muerte de Santo Tomás ha sido celebrado mundialmente en diversos niveles y con varia suerte, desde modestos actos locales hasta el Congreso Internacional habido en Roma. Pues bien, entre tantas y tales manifestaciones colectivas merece sin duda alguna lugar aparte esta personal del P. Weisheipl, O. P., quien ha venido preparando cuidadosa y amorosamente su erudita obra desde hace ya algunos años o, si se quiere ser más realista, desde toda su vida. No se trata aquí, como pudiera tal vez pensarse, de un "manual de la filosofía y la teología de Santo Tomás", sino exactamente de lo que el subtítulo indica: un estudio de la vida, el pensamiento y la obra del Angélico; y todo ello desde la perspectiva rigurosa del historiador que sigue cronológicamente en sus líneas maestras el riquísimo venero de una vida espiritual tan intensa —si no tan extensa— cual fue la de nuestro Aquinate.

"Niñez siciliana y juventud dominicana (1224/5-52)"; "Sententarius en la ciudad de los filósofos (1252-56)"; "Maestro Regente de Teología en París (1256-59)"; "Maestro teólogo de la provincia Romana (1259-65)"; "Maestro regente en Roma y lector en Viterbo (1265-68)"; "Segunda regencia parisina (1269-72)"; "Últimos años y posterioridades (1272-1323)"; constituyen los capítulos de una obra tras la cual se deja llevar casi insensiblemente el lector, beneficiario de biografiado y biógrafo. Aportando aquél la materia de un tratamiento formal que constituye ejemplar equilibrio de erudición y perspicacia en el manejo de las fuentes; de cronología y doctrina en la exposición de un pensamiento denso, matizado y en rápida pero sutil evolución; de prudencia ante tanto ya dicho, y decisión frente a lo mucho que aún resta dudoso en los detalles.

Conoce Weisheipl y valora debidamente las primitivas biografías, así como el material —no abundante— acumulado gracias a los esfuerzos de eruditos y estudiosos, todo lo cual no sólo no hace vacuo sino que exige posteriores estudios; pero ¡ay! "para este tipo de investigaciones se necesitan especialistas, especialistas de difícil surgimiento en estos días" (Prefacio). Mientras tanto, sin falsos providencialismos, ha puesto Weisheipl mano al arado y, sin volver la cabeza, ha hecho lo suyo. ¡Y qué bien lo ha hecho! Tanto, al menos, como para que se sienta una fresca brisa al voltear de las páginas, apareciendo en esa secuencia la majestuosa figura de nuestro Doctor Común como surcando sin prisa pero sin pausas en el empíreo de la Verdad cual su providencial heraldo. Porque tras el puntilloso cuidado del historiador que sabe y quiere hacer justicia hasta el detalle —porque hasta ahí, y tal vez

precisamente ahí, alcanza la grandeza de lo grande— está el filósofo y el teólogo que juzga más importante aún hacer justicia a la Verdad en todos sus matices; está el hombre de Dios que por sobre todo aprecia el valor soteriológico de esa Verdad. Con lo cual va dicho que Weisheipl no es simplemente un cronista más o menos sagaz, sino un historiador capaz de detectar, al hilo de la cronología y cuando la oportunidad así lo pide, el contenido doctrinal en sus diversas facetas: novedad de tratamiento; perfeccionamiento en las soluciones, sea por influencias externas, sea por un concomitante perfeccionamiento del mismo autor; contexto histórico inmediato motivador del tema total o de algunas de sus peculiaridades, etc. De todo ello hay muestra y tela en las observaciones y ejemplos.

Es por ello que fácilmente nos hacemos cargo sea ésta la obra que su autor “hubiera deseado leer cuando comenzaba sus propios estudios tomistas, hace una treintena de años”; y estimamos que no resultó sólo el libro que “desearía tener como referencia tanto de consulta como para corregir”. No: de hecho ha resultado —como Weisheipl desea— una “ayuda en procura de la Verdad filosófica y teológica” y preparación muy apta a ese “revitalizado interés en el estudio de Tomás d'Aquino” que él aguarda como proveniente “tal vez no de los centros intelectuales católicos, sino más bien de ciertos campos seculares y de intereses individuales”. Es, pues, “con ello in mente que he intentado presentar un cuadro relativamente completo de la vida, el pensamiento y las obras de Tomás”.

En su orden es, a no dudarlo, la mejor obra que conocemos, elaborada con materiales de primera mano vueltos a analizar escrupulosamente hasta sacar el mejor partido posible de ellos. Tal es así que nos atrevemos a decir que nada o casi podrá decirse ya sobre el tema a menos que se descubran otros documentos sobre la vida de Santo Tomás, o bien se disponga de elementos que modifiquen los textos de sus obras en puntos importantes.

El lector conoce ya los títulos capitulares. Complentan el libro una cronología sumaria, un catálogo comentado de las obras auténticas del Angélico; una lista de fuentes primarias y secundarias; y los índices onomástico y de materias habituales. La presentación editorial es condigna: en la sobrecubierta aparece un retrato del Santo según el original de Justus de Gante (siglo XV), y en las guardas un autógrafo (II *Contra Gent.*, 49-50) con la “littera inintelligibilis” de Tomás.

J. E. BOLZAN

KARL JASPERS, *Conferencias y ensayos sobre Historia de la Filosofía*, versión española de Ruffino Jimeno Peña, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1972, 459 pp.

El “Epílogo del Editor” nos advierte que el libro recoge —no selecciona— conferencias y artículos histórico-filosóficos de Jaspers representativos de todas las épocas y las grandes tendencias de la filosofía. Algunos habían sido publicados anteriormente, otros aparecen por vez primera, pero en todos los casos se han editado según su redacción original, salvo ocasionales correcciones de estilo. Han sido ordenados según un criterio cronológico por motivos técnicos y prácticos, con la salvedad de que la cronología no es una interpretación histórica válida para Jaspers, como tampoco lo es la concepción objetiva extrema de Hegel. Para Jaspers la grandeza de un pensador, y con ella su derecho a entrar en la “república del pensamiento”,

radica en su capacidad de mover la existencia posible hacia una existencia real. Cada filósofo tiene por misión despertar en nosotros el valor de existir. Por eso rechaza la pura objetividad, la exposición fría de un acontecer pasado y petrificado, un mirar a la distancia y una descripción exterior. Vive la historia de la filosofía como una polémica, pero no busca una victoria definitiva ni pretende cerrar el debate, ni siquiera en su propia filosofía, y en ese sentido es un ejemplo de consecuencia con su propio pensamiento. Porque para Jaspers ninguna filosofía por sí sola agota la verdad. La realidad no admite monopolios, cada filósofo tiene algo que decirnos y es importante que lo escuchemos, pero tampoco para quedarnos meramente en lo recibido sino para buscar por nuestra cuenta la verdad de las cosas.

Cada uno de los trabajos es una muestra de tal concepción de la historia filosófica. Jaspers "dialoga" con el filósofo, lo entiende, le reconoce "su" verdad, aquella dimensión de lo real que supo captar e interpretar. Pero también nos explica por qué para él eso no es suficiente, por qué está justificado que busque más allá sin perder tiempo en críticas insustanciales, porque nada hay que atacar en filosofía, ni tampoco hay nada que defender a toda costa, como se defiende un bastión; mientras cada filósofo busque su verdad, su interpretación de la realidad con sinceridad y entrega, la "república del pensamiento" estará en paz. Lo cual no es, como alguien podría malpensar, un voto de relativismo, sino una postura auténticamente creativa.

Los pensadores que han sido analizados representan los veinticinco siglos del pensamiento filosófico occidental, inclusive con la ventaja de no ser los más mentados: Jenófanes, Epicuro, Nicolás de Cusa, Leonardo, Kant, Kierkegaard, Nietzsche y Max Weber. Como se apreciará, salvo los cuatro últimos, poca importancia "vital" en filosofía se les ha dado a los anteriores. Jaspers se encarga de redescubrirlos para nosotros.

Jaspers caracteriza a Jenófanes como el pensador que por sobre todo tuvo fe en la sensatez y la razón universal; no fue un inventor de sistemas, ni tuvo discípulos (porque no tenía doctrina); sin embargo su sensatez se redujo a la postura crítica y en ese sentido no es un ejemplo a seguir, pero sí una voz de alerta: "Yo personalmente no estaría de acuerdo con un enjuiciamiento negativo o despreciativo de Jenófanes. Pues si su papel ideológico es pobre, sin embargo resulta también indispensable. Es decir, tiene su raíz en la voluntad de negarse a una falsa admiración de las posturas espirituales tiranas..." (p. 23). Epicuro es un filósofo en general bastante despreciado y muchas veces mal entendido. Es cierto que su filosofía teóricamente es confusa. Con todo la actitud de Epicuro es una orientación perenne: fue un maestro de la vida (y no de la vida infrahumana y disipada que nos presentan los que no lo entendieron —o no lo conocieron siquiera—) y en ese sentido puede ser un apoyo vital en algún momento. El mismo Jaspers lo dice con una metáfora: a veces nos sentiremos necesitados a entrar un rato a descansar en el Jardín de Epicuro. Pero él personalmente siente que después de ese descanso lo debe abandonar.

Nicolás de Cusa fue un pensador que siempre permaneció en la vida activa; además no fue monje, como solían serlo todos los grandes pensadores cristianos. Le gustó la lucha, la política, la actuación. Y al mismo tiempo fue capaz de ser un metafísico de primera línea. Esto basta para que Jaspers le tribute una sincera admiración. Pero su reticencia deriva del peligro que cree asomarse por detrás del entusiasmo metafísico falto de freno.

Leonardo es otra figura digna de atención: hombre universal, supo casi todo lo que podía saber un hombre de su tiempo, de todo se ocupó descendiendo a increíbles detalles y el resultado fue una obra inacabada, producto quizá de su dispersión. Por lo menos ése es el juicio que muchas veces ha merecido en su comparación con otros genios que supieron dominarse y concretar sus inspiraciones en

obras acabadas, por ejemplo Miguel Angel. Leonardo aparentemente hizo todo sin sistema y aún se llega a decir que ni siquiera buscó la perfección, tiene pensamientos evidentemente contradictorios, y aún sus inventos y descubrimientos fueron más utópicos que reales. ¿Cuál es su título para ser un hombre casi único en la historia? Leonardo verifica la universalidad, la amplitud y perspectiva, la capacidad contemplativa total. Pero también en esto está su limitación humana: su impasibilidad, su autosuficiencia personal. Jaspers llega a decir que a Leonardo "le faltaba el encanto de aquello que es propiamente lo humano, la debilidad del más encumbrado, que, a pesar de todo, necesita del otro" (p. 111). Por eso aunque Jaspers acepta el regalo universalista de Leonardo, no acepta seguirlo en su forma personal de vivir y filosofar.

Cuatro de los ensayos de este libro están dedicados a Kant. No son de circunstancias, tampoco tienen un notorio interés pedagógico-expositivo, salvo el primero: "Doctrina de Kant sobre las ideas"; en cambio Jaspers estudia dos aspectos de las teorías kantianas muy poco conocidos, y aún si se quiere, pueden presentarse como curiosidades en la filosofía total de ese autor. Son ellos "El mal radical según Kant", análisis sutil y personal de *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Tampoco aquí Jaspers queda satisfecho: "La filosofía de Kant nos deja en la estacada cuando se pretende saber de ella lo que ella misma no sabe" (p. 163); podemos apropiarnos de los resultados positivos del formalismo kantiano, pero este enriquecimiento puede y debe mejorarse con otros cuya consecución está en nuestras manos. El otro trabajo es "La Paz eterna de Kant", comentario a un proyecto escrito en 1795 después de la paz de Basilea, y versa sobre las verdaderas condiciones para una paz perpetua. Este trabajo de Jaspers data de 1957, y no es extraño que en un momento de agudización en las tensiones de la "guerra fría" un filósofo tan vitalmente preocupado como él encuentre ciertos puntos de contacto con la antigua preocupación kantiana. La angustia frente a un futuro incierto y amenazador, un temor por el definitivo ocaso de la humanidad le hacen decir: "Al repasar hoy día estas ideas de Kant tenemos que añadir a ellas algo que en su época no era actual: No nos queda mucho tiempo". La "revolución en la manera de pensar" que Kant intuyó y proclamó hace casi dos siglos es hoy para Jaspers una disyuntiva: destrucción de la humanidad o reconversión, obra ésta de la libertad de los responsables del destino humano. La conferencia "Manuel Kant. En el 150 aniversario de su muerte" es un claro ejemplo de lo que un filósofo puede decir de otro cuya filosofía admira pero no comparte. La historia de la filosofía kantiana está llena de vicisitudes: alternativamente honrado y olvidado, hoy es Kant más un nombre famoso que una presencia real. Pero Kant es para Jaspers por sobre todo el filósofo de confianza, es una apertura a la verdad sin recurrencia a visiones ni cargas arrolladoras. "Su figura no es la de un extraño al que nos sea permitido admirar, sino la de un familiar con el que se puede convivir y cuyas huellas quisiéramos seguir" (p. 206).

Kierkegaard y su atormentadora problemática están también presentes en esta selección con tres trabajos, reproducción de sendas conferencias con un tema común que sería la revalorización y actualidad de este precursor del existencialismo. Jaspers siente por él profunda estima, no lo oculta; pero eso no le impide señalar las carencias filosóficas y aún humanas de su contradictoria existencia. Es como una voz que nos despierta del sueño, una invitación a pensar con sinceridad; no es una respuesta, y sería vano querer hallarla en el marco bastante desordenado de sus pensamientos. El agnosticismo religioso de Jaspers asoma un poco dolorosamente frente a la apasionada fe kierkegaardiana: "Por lo que a nuestra época se refiere, ha dicho Kierkegaard: Las cosas no cambiarán a mejor, las terribles guerras no cambiarán a los hombres. Hasta que no se restaure la fe en las penas eternas no mejorará la humanidad. Pero la cuestión es la siguiente: ¿Ayudaron

éstas a mejorar la humanidad cuando se creyó en ellas?" La respuesta está abierta para el lector.

No menos interesante es el enfoque con que aborda a Nietzsche en tres artículos, el primero sobre el ataque al cristianismo, producto, como lo intenta probar, de la propia actitud cristiana. Pero Nietzsche es uno de esos autores con cuyas frases a veces no sabemos qué hacer ni cómo comprenderlas, cómo armonizar tantos elementos dislocados en un cuadro armonioso. No es fácil leerlo; por eso se ha tenido muchas veces la tentación de soslayarlo. No hay que dejarse seducir por los extremismos de su lenguaje (ni siquiera para condenarlo) so pena de ser víctimas de "la maldición" de Nietzsche; en realidad para quien lo comprende en su fondo: "Quedamos reducidos a nosotros mismos; y sólo nos quedará de verdad aquello que debido a su intervención en nosotros seamos capaces de sacar de nuestra propia riqueza" (p. 307). El segundo de los artículos dedicados a Nietzsche lo coloca en un lugar histórico semejante a Kierkegaard y Marx, especies de "despertadores de conciencias"; en el tercero, se comenta la *Canción de la noche*, en su expresión de la soledad y la polaridad luz-tinieblas como mutuamente necesarias.

También tres trabajos están dedicados a Max Weber, importante sobre todo el segundo que nos lo presenta en su triple faz de político, investigador y filósofo.

Un artículo "¿Tiene la filosofía una historia universal?" y otro "¿Qué es el existencialismo?" abren y cierran estas conferencias sobre historia de la filosofía. En el primero se postula la historia filosófica como intercomunicación universal. Después de pasar revista a puntos ceñeros del pensamiento, en pocas páginas presenta a la filosofía existencial en su conjunto como un intento de superar el nihilismo, sin ocultar las profundas divergencias que alberga en su seno. Su porvenir le parece todavía incierto, pero si superando el nihilismo logra originar una filosofía realmente independiente que reciba de la tradición contenidos apropiados para nuestros problemas actuales, se convertirá también en una condición para que el hombre se conozca a sí mismo y a la Trascendencia, dentro de lo que es posible hacerlo en el breve espacio de nuestra vida.

CELINA A. LERTORA MENDOZA

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

LA HIDROFILA ARGENTINA S.A.C.eI.

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES

P E N S A M I E N T O

Revista de Investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

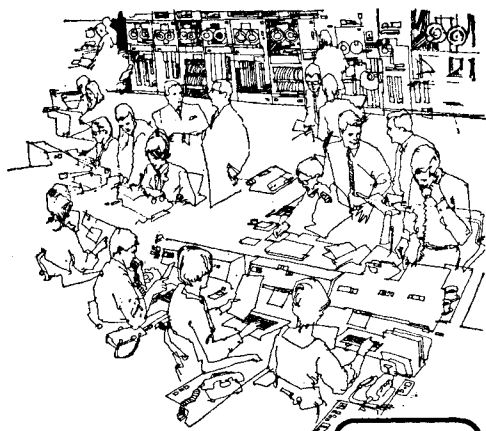
Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49-1360-1364

YERBA MATE Y TE

Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes



BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

HABLANDO DE ENVASES...



VENEZUELA 4269 - BUENOS AIRES

MOLINOS SANTA MARIA



FERRETERIA FRANCESA

CARLOS PELLEGRINI Y RIVADAVIA - BUENOS AIRES

LA MAS GRANDE DEL MUNDO
EN HERRAMIENTAS, HERRAJES,
Y QUINCALLERIA

CONSULTE Y ADQUIERA

LOS CATALOGOS QUE ORIENTARAN SU BUSQUEDA

● **HERRAJES DE OBRA**

● **HERRAMIENTAS**

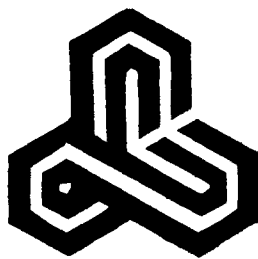
y ahora

● **FERRETERIA**

Un siglo creciendo con el país

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina